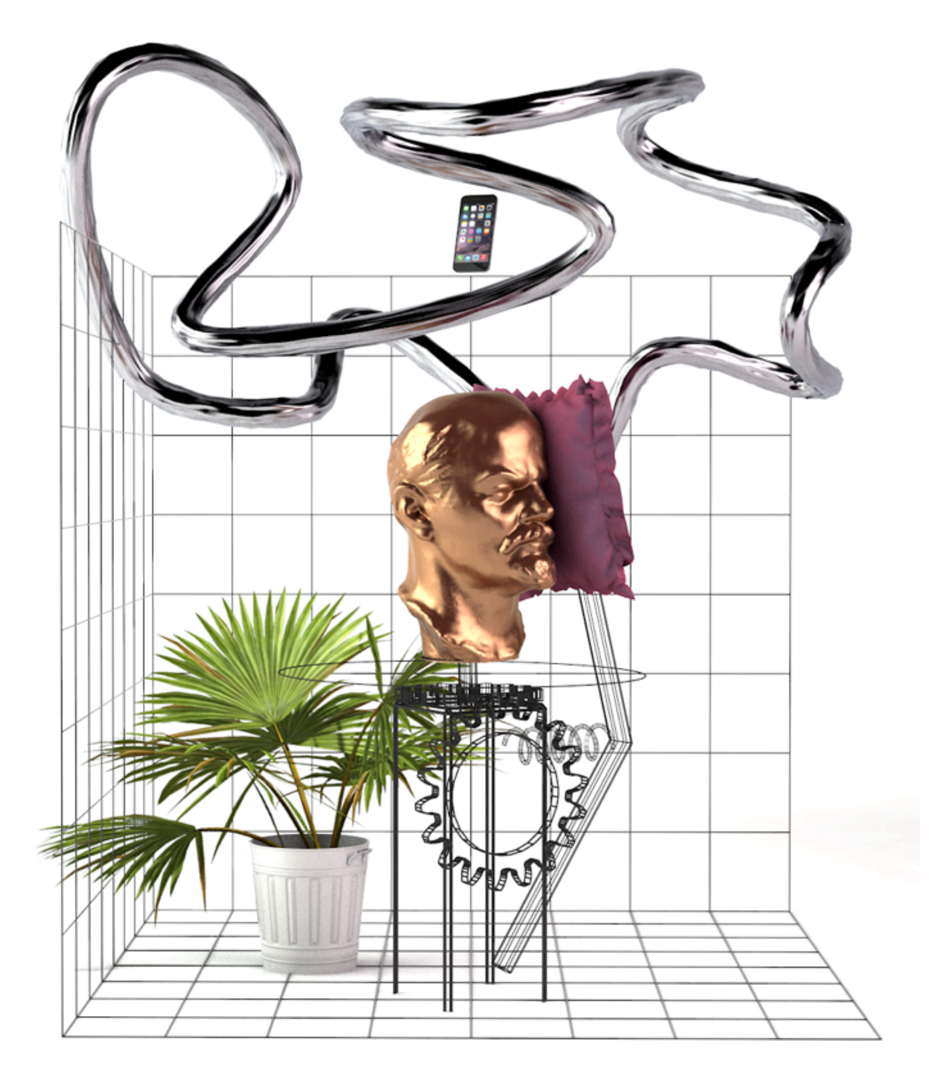
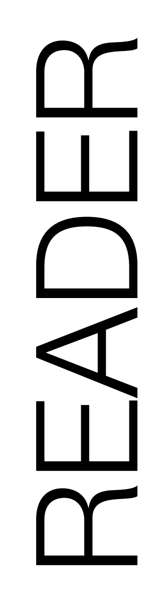
LEBEN IM LOOP

Über Medien,
Digitalen Kapitalismus,
Depression,
und das Ende der Zukunft.



EIN LESEKREIS





Ein Leben im Loop.

Unter diesem Titel würde ich gern ab dem 04. April einen regelmäßigen Lesekreis in Mannheim ins Leben rufen.

Lesekreis? Ja! Kein Vortrag und auch keine Lesung, sondern das gemeinsame Diskutieren und Bearbeiten von Texten, mit der Absicht sich kollektiv Theorie anzueignen, die zum kritischen Verständnis unserer heutigen Gesellschaft beitragen könnte.

Vorgegeben ist dabei nur eine grobe Richtung und ein Reader (Textsammlung) für die ersten Sitzungen. Was aus dem ganzen Projekt letztlich entsteht, sollten wir besser gemeinsam Entscheiden.

Der Titel, den ich für den Lesekreis gewählt habe, bezieht sich auf eine kontrovers geführte Diskussion der letzten Jahre:

> *„Weit verbreitet scheint heute der Eindruck, die eigene Gegenwart sei unfassbar und ein eingreifendes Handeln, das qualitative Veränderung provoziert, unmöglich geworden. Die Gegenwart stellt sich den Zeitgenossen als ein rasanter und beziehungsloser Leerlauf dar, dem Vergangenheit und Zukunft abhandengekommen sind, als ein monolithischer Block, der dem Verstehen und Handeln im Weg steht."*
>
> *Absolute Gegenwart, Merve Verlag Berlin.*

Mark Fisher, ein britischer Blogger und Pop-Kultur-Theoretiker, dessen Texte einen guten Einstieg in das Thema bieten, verbindet derartige Überlegungen mit einer Analyse der Neuen Medien. Während die technologische Entwicklung durch das Internet und die zugehörigen Kommunikationsgeräte einer schwer begreiflichen Beschleunigung unterliegt, hat der kulturelle Fortschritt sich bis zum Stillstand verlangsamt. Fisher diagnostiziert ein kulturelles Erschöpfungssyndrom, das aus dem Zusammenbruch von Zeitlichkeit hervorgeht: Das Ende der Welt kann man sich vorstellen, das Ende des Kapitalismus nicht.

Wie es so weit kommen konnte und warum es nicht so bleiben muss - Darum soll es gehen.

Die fast unlösbare Aufgabe besteht darin, weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen zu lassen. Theodor W. Adorno

Der folgende Reader hat dann doch schnell ein ordentliches Ausmaß angenommen. Grundsätzlich gilt: Alles kann, nichts muss!

Den Ausgangspunkt der ganzen Thematik bildet wie angedeutet das Denken von Mark Fisher. Seine zentrale These vom langsamen Aufkündigen der Zukunft in den 00er Jahren bildet den ersten Block des Readers. Mark Fisher ist ein Autor, der sich bei allerlei anderen Denkern Versatzstücke borgt und zu einer ernüchternden Gesellschaftsdiagnose vereint. So bezieht sich Fischer häufig auf den italienischen Theoretiker „Bifo" Beradi der mit seinem Werk **After the Future** eine ähnliche Richtung einschlägt. Gleichzeitig wurden in diesen ersten Teil zwei Gegenstimmen aufgenommen, die Fishers Ansichten weitgehend widersprechen.

Den zweiten Teil bilden Texte, die im weitesten Sinn als **Medientheorie** verstanden werden können. Neben ökonomischen Bedingungen sind es für Fisher vor allem die Neuen Medien, die zum „Rasenden Stillstand" (Paul Virilo) unserer Gesellschaft geführt haben. In diesem Teil könnte man sich also einige zentrale Denker anschauen, die sich mit dem Thema Medien auseinadergestzt haben.

Der dritte Teil mit dem Titel **Digitaler Kapitalismus** vereint schleißlich einige Text die sich mit den ökonomischen Grundlagen dieser Veränderungen auseinandersetzen und eher auf eine materialistische Erklärung abziehlen.

Zündfunk-Beitrag über Mark Fisher:

https://www.youtube.com/watch?v=NMMu7HACoF8



Texte im Reader



* zwischen den einzelnen Texten befinden sich Kommentare, Skizzen und Notizen die nach belieben herausgetrennt werden können

Landkarte

Vom Ende der Zukunft

Mark Fisher, „ Das allmähliche Aufkündigen der Zukunft“
Gespenster meines Lebens, Edition Tiamat (2015)

&

Mark Fisher, „Tochscreen Capture - Kommunikativer Kapitalismus und Pseudo-Gegenwart“, Absolute Gegenwart, Merve Verlag (2016)

→ Thesen zum Ende der Zukunft,Digitalem Kapitalismus, Depression, Medientheorie. Bei Fisher fließen Punkte zusammen, die im Anschluss auseinandergneommen werden müssten!

→ Während die technologische Entwicklung durch das Internet und die zugehörigen Kommunikationsgeräte einer schwer begreiflichen Beschleunigung unterliegt, hat der kulturelle Fortschritt sich bis zum Stillstand verlangsamt. Link zu: Baudrillard (Taktiler Kapitalismus), Bifo Beradi (After the Future)

→ *Zeit gibt es hier kein, jetzt nicht mehr!*

Absolute Gegenwart

Gegenthesen

Jenseits des Banns - Mythos des Immergleichen oder Neue Forschrittssequenz, **Michael Hirsch**, Absolute Gegenwart, Merve Verlag (2016). Hirsch Teilt die Auffassung eines Endes der Zukunft nicht. Für ihn gibt es immer nur zwei gesellschaftliche Bewegungen: Die Richtung Zukunft und eine derzeit vorherrschende: Richtung Vergangenheit.

→ **#Akzellerationsimus**
Die AkzellerationsitInnen, in Deutschland wesentlich durch Armen Avanessian vertreten, lehnen den „Transzendentalen Misserabilismus“ der Kritischen Theorie wie der pessimistischen ZeitdiagnostikerInnen ab und fordern eine Beschleunigung Richtung Zukunft. Den Kapitalismus gilt es links zu überholen.

Medien und das Digitale

Klassiker der Medientheorie

Marshall McLuhan

The Medium is the massage (1967)

These 1: Medien sind Körperausweitungen
These 2: Wir leben in einem globalen Dorf
These 3: Das Medium ist die Botschaft

FORM
↕
INHALT

H. M. Enzensberger

Baukasten zu einer Theorie der Medien (1970)

Baudrillard

Requiem für die Medien, Kool Killer, Merve Verlag (1978)

Der französische Soziologe, Philosoph und Medientheoretiker **Jean Baudrillard** (1929-2007) ist hierzulande vor allem für seine einflussreichen Gegenwartsdiagnosen des Medienzeitalters bekannt. Begriffe wie Simulation, Simulakrum und Hyperrealität sind mit seinem Namen untrennbar verbunden. Sein Werk umfasst aber auch Themen wie die Ökonomie des Zeichens, die Ordnung des Konsums, das System der alltäglichen Dinge, die Implosion des Sozialen, das Ende der Geschichte und die Verdrängung des Todes.

Franco Bifo- Beradi

„After the Future“ (2011) von **Bifo Beradi** ist ein Buch, auf das sich Mark Fisher häufig bezieht. Bifo erklärt die Idee der Zukunft für beendet. Nach einem Jahrhundert, das geradezu frenetisch die Zukunft feierte (Futurismus, technischer Fortschritt, Wachstum, Utopien), ist die Idee der Zukunft während der 00er Jahren aus der Geschichte verschwunden und hat lediglich eine Welt des virtuellen Lebens (Cyberspace) zurückgelassen.

Ideologiekritik

Poststrukturalismus

Baudrillard klaut bei Debord.

(Cultural Studies)

Christian Fuchs, Digital Labour & Karl Marx (2014)
& Ciritical Theory of Communication (2016)

In den beiden Büchern unternimmt Fuchs eine strikt materialistische Analyse von Phänomenen wie Social Media und Prosumer-Capitalism und untersucht deren Verhältnis zum „Überbau“.

Eine stark popularisierte Form von Fuchs Analysen findet sich in: **Timo Daum**, Das Kaital sind Wir - Zur Kritik der digitalen Ökonomie, Nautilus Flugschrift (2017)

Extrem wichtig ist in diesem Zusammenhang ist das Maschinenfragment von **Karl Marx**, Grundrisse (Veröffentlicht 1939)

Guy Debord, Die Gesellschaft des Spaktakels (1967)

→ In „Die Gesellschaft des Spektakels“ von Guy Debord, verdichtet sich die Kritik, welche die Situationisten im Paris der 50er und 60er Jahre an der vollends entfalteten Warengesellschaft übten. Weit davon entfernt eine einfach „Medienkritik“ zu sein, kann diese Schrift als die Weiterentwicklung der Marxschen Fetischkritik der Wert- und Warenform gelesen werden.

„Das Spektakel ist das Kapital in einem solchen Grad der Akkumulation, dass es zum Bild wird“.

→ **Adorno, Horkheim:** Zur Genese der Dummheit, Dialektik der Aufklärung (1944). Ein kurzer Aphorismus in der Dialektik der Aufklärung, der medientheoretisch gedeutet werden könnte.

Sigmund Freud: Trauer und Melancholie (1917)

Psychoanalyse

Allerorts wird über Depression geredet! Aber was ist das eigentlich? In seinem Aufsatz „Trauer und Melancholie“ versucht sich Freud an der Analyse des Phänomens, das wir heute Depression nennen. Der Ich-Verlust als Resultat eines Objektverlusts.

Materialismus

Mark Fisher (1968-2017)

Mark Fisher war ein britischer Schriftsteller, Blogger und (Kultur) -Theoretiker. Die Grundgedanken seiner Schriften beschreibt Thomas Groß in der *ZEIT*:

Während die technologische Entwicklung durch das Internet und die zugehörigen Kommunikationsgeräte einer schwer begreiflichen Beschleunigung unterliegt, hat der kulturelle Fortschritt sich bis zum Stillstand verlangsamt. Schleichend ist die Idee des Neuen, wie sie die Avantgarden des 20. Jahrhunderts prägte, aus dem zeitgenössischen Denken verschwunden - bis hin zu jenem Zustand, den wir Postmoderne zu nenne pflegen, Fisher zufolge eine ebenso euphemistische wie hilflose Umschreibung für den Sachverhalt, dass die Vorstellung von Zukunft auf die Präsentation des jeweils neuesten Smartphones zusammengeschrumpft ist.

Es sind die Geister des Marktes, denen er in seinen Seminaren zu Leibe rückt. Fisher diagnostiziert ein kulturelles Erschöpfungssyndrom, das aus dem Zusammenbruch der Zeitlichkeit hervorgeht: Das Ende der Welt kann man sich vorstellen, das Ende des Kapitalismus nicht.

Grundlegend neu ist der Befund nicht. Bereits Marx und Freud waren auf ihre Weise Hauntologen, Ersterer, indem er neben der Ökonomie auch die Metaphysik der Ware analysiert, Letzterer mit seiner Theorie von der Wiederkehr des Verdrängten. Den Begriff Hauntologie hat zuerst Jacques Derrida geprägt, die Verstellung von der allmählichen Abschaffung der Zukunft wiederum geht auf Franco „Bifo“ Berardi zurück, einen Theoretiker der italienischen Linken. Fisher Originalität besteht in der Anwendung solcher vorgefundenen Theoriebausteine auf die Bedingungen der Gegenwart. Er analysiert die „theologischen Mucken“ (Marx) der Ware in den Tiefen des Digitalen und sucht das „Unheimliche“ (Freud) im Vertrauten. Hauntologie wäre, so gesehen, Traumdeutung am kollektiven Unbewussten.

Thomas Groß, Die ZEIT, 7/2015, Mark Fisher, Der Gespensterforscher

Mark Fisher, Gespenster meines Lebens - Depression, Hauntology und die verlorene Zukunft, Edition Tiamat, (2015)



»Das allmähliche Aufkündigen der Zukunft«

Zeit gibt es hier keine, jetzt nicht mehr.

Die letzte Folge der britischen Fernsehserie *Sapphire and Steel* endete mit Bildern, die geradezu dafür gemacht schienen, in meinem jugendlichen Kopf noch eine ganze Weile herumzuspuken. Sapphire und Steel, die beiden Titelhelden, gespielt von Joanna Lumley und David McCallum, finden sich in etwas wieder, was wie ein Tankstellencafé aus den 1940ern wirkt. Im Radio läuft ruhiger Big-Band-Jazz im Stil Glenn Millers. Ein weiteres Paar, ein Mann und eine Frau, deren Kleidung das Flair der vierziger Jahre verstärkt, sitzen an einem Nachbartisch. Die Frau, nunmehr im Stehen, sagt: »Das ist die Falle. Hier ist nirgendwo – auf immer und ewig.« Sie und ihr Begleiter verschwinden daraufhin, ihre gespenstischen Konturen verblassen, danach nichts mehr. Sapphire und Steel geraten in Panik. Sie betrachten die spärliche Einrichtung des Cafés, auf der Suche nach etwas, das ihnen zur Flucht dienen könnte. Es gibt nichts. Schließlich reißen sie die Vorhänge zurück, doch draußen ist nur schwarze Leere, in der Sterne funkeln. Einer Raumkapsel gleich treibt, so scheint es, das Café durch die Tiefen des Alls.[1]

Sehe ich mir heute diese ganz außergewöhnliche Schlusssequenz an, lassen mich die Bilder, das Café und wie es da im Weltall treibt, irgendwie an eine Kombination aus Edward Hopper und René Magritte denken. Solche Bezüge waren mir damals freilich unbekannt; und als ich später dann mit Hopper und Magritte in Berührung kam, erinnerten sie mich umgekehrt tatsächlich zunächst an *Sapphire and Steel*. Damals, im August 1982, war ich gerade fünf-

[1] *Sapphire and Steel*, TV-Serie, GB (ITV), 1979-1982.

zehn geworden. Es sollten mehr als zwanzig Jahre vergehen, bevor ich die Bilder wiedersah. Doch dank VHS, DVD und YouTube scheint inzwischen praktisch alles jederzeit verfügbar. Unter den Bedingungen digitaler Erinnerung geht der Verlust selbst verloren.

Der Abstand von dreißig Jahren lässt *Sapphire and Steel* in noch stärkerem Maße seltsam und fremd erscheinen. Es war Science Fiction ohne das genreübliche Drumherum, ohne Raumschiffe, Laserwaffen oder anthropomorphe Gegner: Es gab lediglich das zerfasernde Gefüge im Korridor der Zeit, in dem unheilbringende Wesen herumgeistern und sich dabei der Schwachstellen und Risse im chronologischen Kontinuum bedienen. Von Sapphire und Steel wissen wir nur, dass sie »Ermittler« besonderer Art waren, vermutlich nicht menschlich, ausgesandt von einer mysteriösen »Behörde«, um jene Störungen in der Zeit zu beheben. »Ausgangspunkt von *Sapphire and Steel*«, erklärt Peter J. Hammond, der Schöpfer der Serie, »war mein Wunsch, eine Detektivgeschichte zu schreiben, in der ›Zeit‹ eine wichtige Rolle spielen sollte. Mich hat das Phänomen Zeit immer schon interessiert, insbesondere auch die Vorstellungswelten von J. B. Priestley oder H. G. Wells, aber ich wollte mich dem Thema anders nähern. Statt also die Protagonisten rückwärts oder vorwärts durch die Zeit reisen zu lassen, sollte es um Brüche in der Zeit gehen, und nachdem diese Prämisse feststand, merkte ich, wieviel Potential darin steckte, zwei Agenten zu zeigen, deren Aufgabe es war, Brüche in der Zeit zu beheben.«[2]

Hammond hatte zuvor als Drehbuchautor für Krimiserien wie *The Gentle Touch* (dt. *Auf die sanfte Tour*) und *Hunter's Walk* gearbeitet und darüber hinaus auch für Fantasy-Kinderserien wie *Ace of Wands* und *Dramarama* geschrieben. Mit *Sapphire and Steel* erzielte er als Autor einen Erfolg, an den anzuknüpfen ihm später nicht noch einmal gelingen sollte. Die Voraussetzungen für derartige phantastische Geschichten im öffentlichen Fernsehen schwanden in den 1980er Jahren, als die britischen Medien sich zunehmend dem Diktat einer neoliberalen »Besatzungsmacht« beugten, wie Denis Potter, selbst Fernsehautor, es einmal formulierte. Heutzutage jedenfalls scheint kaum noch vorstellbar, auch das eine Folge jener neoliberalen Okkupation, wie solch eine Serie es jemals zur besten Sendezeit ins Fernsehen schaffen konnte – und das ausgerechnet auf ITV, dem damals einzigen kommerziellen Sender des Landes. Tatsächlich gab es seinerzeit in Britannien überhaupt nur drei Fernsehkanäle: BBC 1, BBC 2 und eben ITV; erst einige Monate nach dem Ende der Serie sollte Channel 4 auf Sendung gehen.

Gemessen an Erwartungen, wie *Star Wars* sie geweckt hatte, kam *Sapphire and Steel* recht billig und verspielt daher. Selbst 1982 sahen die Chroma-Key-Tricks wenig überzeugend aus, und der Umstand, dass es nur minimalistische Kulissen und eine recht überschaubare Besetzung gab (tatsächlich wirkten bei den meisten »Aufträgen« neben Lumley und McCallum nur eine Hand voll anderer mit), erweckte eher den Eindruck einer Theaterproduktion. Dennoch entstand keine plumpe Vertrautheit, wie man sie aus dem zeitgenössischen Wohnküchennaturalismus kannte. *Sapphire and Steel* hatte mehr mit der rätselhaften und bedrückenden Atmosphäre gemein, wie sie Stücke Harold Pinters schaffen, die in den siebziger Jahren des Öfteren im Programm der BBC auftauchten.

Aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts betrachtet, wirken eine ganze Reihe von Dingen an der Serie bemerkenswert. Erstens die kompromisslose Weigerung, dem Publikum »entgegenzukommen«, wie wir das gewöhnlich erwarten. Zum Teil sind die Gründe konzeptioneller Art: *Sapphire and Steel* bleibt kryptisch, die Geschichten und die Hintergründe werden niemals vollständig offengelegt, ge-

[2] Steve O'Brien, «The Story Behind *Sapphire & Steel*», in: *The Fan Can.*

schweige denn erklärt. Die Serie steht weniger *Star Wars* als den BBC-Adaptionen von John Le Carrés Smiley-Romanen nahe – *Tinker Tailor Soldier Spy* (dt. *Dame, König, As, Spion*) war als Miniserie 1979 auf Sendung, die erste Folge der Nachfolgeproduktion *Smiley's People* (dt. *Agent in eigener Sache*) lief einen Monat nach dem Ende von *Sapphire and Steel*. Doch auch die emotionale Grundhaltung des Ganzen ist bemerkenswert: Beiden Protagonisten und der Serie insgesamt fehlt vollkommen die Wärme und die ironische Art, die heute in Unterhaltungsformaten als selbstverständlich gelten. McCallums Steel begegnet anderen, deren Wege er wider Willen kreuzt, mit technokratischer Teilnahmslosigkeit, und obwohl er stets seine Aufgabe im Auge behält, ist er leicht reizbar, ungeduldig und häufig genervt von der Art und Weise, wie Menschen durch ihr Leben stolpern. Lumleys Sapphire wirkt sympathischer, auch wenn man dabei das Gefühl nicht los wird, ihre offenkundige Zuneigung Menschen gegenüber habe etwas von der gutmütigen Begeisterung vieler Halter für ihre Vierbeiner. Die emotionale Kälte, die *Sapphire and Steel* von Anfang an auszeichnet, bekommt zudem mit dem letzten Auftrag eine eindeutig pessimistische Färbung. Die Le-Carré-Parallelen verdichten sich in dem dunklen Verdacht, die Protagonisten seien, ganz wie in *Tinker Tailor Soldier Spy*, von der eigenen Seite verraten worden.

Ein weiteres Element ist die beiläufige Musik Cyril Ornadels. Wie Nick Edwards feststellt, sorgen »Ornadels für ein kleines Ensemble (vorwiegend aus Holzblasinstrumenten) arrangierte Kompositionen, die großzügig mit elektronischen Effekten (wie Ringmodulationen oder Echo/Hall) arbeiten, um die Dramatik und das nur angedeutete Ungeheuerliche zu intensivieren, für weitaus mehr Schauer und sind atmosphärisch dichter als alles, was heutzutage im medialen Mainstream zu finden sein dürfte«.[3]

[3] Nick Edwards, »Sapphire & Steel«, in: *The Gutterbreakz*, 13.5.2009.

Sapphire and Steel verfolgte nicht zuletzt die Absicht, Geistergeschichten aus einem viktorianischen Umfeld herauszulösen und auf heutige belebte oder auch gerade verlassene Schauplätze zu verlagern. Ihr erwähnter letzter Auftrag führt die beiden Agenten zu einer kleinen Tankstelle. An den Fenstern und Wänden der Werkstatt und des angrenzenden Cafés prangen Firmenlogos: *Access*, *7 Up*, *Castrol GTX*, *LV*. Dieser »Zwischenort« ist ein Paradebespiel dessen, was der Anthropologe Marc Augé 1992 in seiner gleichnamigen Studie *Non-lieux*, »Nicht-Orte«, nennen sollte – typische Orte des Transits wie Einkaufszentren oder Flughäfen, wie sie die Räumlichkeit des Spätkapitalismus zunehmend bestimmen.[4] Tatsächlich ist die provinzielle Tankstelle in *Sapphire and Steel* auf eine eigenartige Weise anheimelnd, verglichen jedenfalls mit den typischen geklonten Monstren, die sich in den darauffolgenden dreißig Jahren an den Autobahnen breit machten.

Die Aufgabe, die auf Sapphire und Steel bei ihrem letzten Auftrag wartet, ist wie immer ein Problem in der Ordnung der Zeit. An der Tankstelle gibt es Echos aus der Vergangenheit: Ständig tauchen Bilder und Personen aus den Jahren 1925 und 1948 wieder auf, sodass, wie Silver, ein Agentenkollege der beiden Protagonisten, es formuliert, »die Zeiten sich auf eine Art vermischen, zusammenstoßen und durcheinandergeraten, die keinerlei Sinn ergibt«. Anachronismen und das Ineinanderrutschen einzelner, diskreter Zeitabschnitte markieren in der gesamten Serie symptomatisch den Zusammenbruch zeitlicher Ordnung. Bereits bei einem der vorhergehenden Aufträge bemängelte Steel nicht zuletzt die menschliche Angewohnheit, Gegenstände aus unterschiedlichen Epochen wahllos zusammenzustellen,

[4] Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Éd. du Seuil, 1992 (dt. *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, übers. von Michael Bischoff, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1994).

löse solche zeitlichen Anomalien aus. Beim letzten Auftrag nun schlägt die anachronistische Störung in Stasis um: Die Zeit kommt zum Stillstand. Die Tankstelle befindet sich »in einem Loch, in einem Vakuum«. Noch immer »fahren Autos, doch sie fahren nirgendwohin«: Die Verkehrsgeräusche verschmelzen zu einem Brummen in einer akustischen Endlosschleife. »Zeit gibt es hier keine, jetzt nicht mehr«, stellt Silver fest. Die ganze Szenerie wirkt wie eine Eins-zu-eins-Übertragung eines Passus aus Harold Pinters Stück *No Man's Land*: »Sie sind im Niemandsland. Das sich nie regt, sich nie ändert, nie älter wird, doch ewig bleibt, eisig und stumm.«[5] Hammond berichtet, dass er eigentlich nicht beabsichtigt hatte, die Serie hier enden zu lassen. Er hatte gedacht, dass sie, nach einer Pause, irgendwann eine Fortsetzung finden würde. Doch es kam zu keiner Fortsetzung – jedenfalls nicht im Fernsehen. 2004 kehrten Sapphire und Steel in einer Hörspielreihe mit neuen Abenteuern zurück, doch weder Hammond noch McCallum oder Lumley wirkten dabei mit, und auch die Zielgruppe war inzwischen keineswegs mehr die Fernsehöffentlichkeit, sondern jene Art Nischenpublikum, wie die digitale Kultur es typischerweise bedient. In einem endlosen Schwebezustand, ohne Hoffnung auf einen Ausweg und ohne dass eine umfassende Erklärung für ihre missliche Lage – so wenig wie für ihre Herkunft – gegeben würde, erscheint das Gefangensein Sapphires und Steels in diesem Café im Nirgendwo wie der Vorgeschmack eines verallgemeinerten Zustands, in dem das Leben weitergeht, doch die Zeit irgendwie zum Stillstand gekommen ist.

[5] Harold Pinter, *No Man's Land* (1974), in: *Complete Works*, Bd. IV: 1971-1981, New York: Grove Press, 1990, S. 153 (dt. *Niemandsland*, übers. von Renate und Martin Esslin, in: *5 Theaterstücke*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1976, S. 44).

Das allmähliche Aufkündigen der Zukunft

Ich möchte in diesem Buch die Behauptung untermauern, dass die Kultur des 21. Jahrhunderts durch einen die Zeit suspendierenden Stillstand und eine Unbeweglichkeit gekennzeichnet ist, wie Sapphire und Steel ihnen bei ihrem letzten Auftrag begegnen. Doch diese Stasis ist verborgen (und begraben) unter einer oberflächlichen Gier nach »Neuheit« und ständiger Bewegung. Das Durcheinandergeraten der Zeit, das Ineinanderfließen verschiedener Zeiten ist keiner Erwähnung mehr wert; es hat sich so verallgemeinert, dass wir es nicht einmal mehr bemerken.

In seinem Buch *After the Future* beschreibt Franco Berardi (Bifo), wie »das allmähliche Aufkündigen der Zukunft in den 1970ern und 1980ern an Fahrt aufnahm«, und er präzisiert:

> »Dabei steht ›Zukunft‹ nicht einfach für die Richtung der Zeit. Eher denke ich an psychologische Dispositionen in einer kulturellen Situation, die durch fortschreitende Modernisierung charakterisiert zu sein scheint, oder auch an die im Verlauf des langen Aufstiegs der Moderne fabrizierten kulturellen Erwartungen, die in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg einen Höhepunkt erreichten. In derartige Erwartungen schreibt sich der konzeptionelle Bezugsrahmen einer unendlich voranschreitenden Entwicklung ein, wenn auch unterschiedlich ausgeformt: als hegelmarxistische Mythologie der *Aufhebung*, auf der die neue Totalität des Kommunismus gründet, als bourgeoise Mythologie einer linearen Entwicklung von Wohlstand und Demokratie, als technokratische Mythologie von der Allmacht der Wissenschaft etc.
>
> Meine Generation wuchs in der Blütezeit einer solchen mythologischen Temporalisierung auf, und es ist sehr schwer, wenn nicht unmöglich, das wieder los zu werden und die Wirklichkeit nicht durch die Brille einer solchen

Zeitwahrnehmung zu betrachten. Ich werde wohl niemals im Leben in der Lage sein, mich an diese neue Realität zu gewöhnen, ganz gleich, wie evident, unmissverständlich oder auch dramatisch die gesellschaftliche Konstellation dies nahelegt.«[6]

Bifo gehört der Generation vor mir an, doch stehen wir, was den Bruch in der Wahrnehmung der Zeit anbelangt, beide auf derselben Seite. Wie er werde ich wohl niemals wirklich imstande sein, mich auf die Paradoxien dieser neuen Situation einzustellen. Nun liegt die Versuchung ziemlich nahe, von hier aus in ein nur allzu vertrautes Narrativ zu verfallen, nämlich den Alten anzulasten, mit dem Neuen nicht zurechtzukommen und lediglich zu beklagen, zu ihrer Zeit sei es besser gewesen. Doch gerade dieses Bild – einschließlich der Annahme, die Jungen stünden automatisch an der Spitze des kulturellen Wandels – ist heute überholt.

Es ist weniger das Besorgnis erregende oder Unverständnis auslösende »Neue« als vielmehr gerade das schiere Fortbestehen identifizierbarer Formen, das all jene verstört, deren Erwartungen in früheren Zeiten geprägt wurden. Nirgendwo wird dies deutlicher als in der populären Musikkultur. Die Veränderungen und Umbrüche im Pop dienten vielen von uns, die in den Sechzigern, Siebzigern oder Achtzigern aufwuchsen, als Maßstab und Gradmesser für einen sich vollziehenden kulturellen Wandel – wie auch für den Lauf der Zeit im Allgemeinen. Doch die Musik des beginnenden 21. Jahrhunderts löst gerade dies nicht mehr aus; der »Zukunftsschock« ist verschwunden. Ein einfaches Gedankenexperiment illustriert dies schlagend: Stellen wir uns vor, ein beliebiges in letzter Zeit veröffentlichtes Stück

[6] Franco Berardi (Bifo), *After The Future*, hg. von Gary Genosko und Nicholas Thoburn, übers. von Arianna Bove, Melinda Cooper, Erik Empson, Enrico, Giuseppina Mecchia und Tiziana Terranova, Edinburgh/Oakland, CA: AK Press, 2011, S. 18-19.

würde durch die Zeit zurückgebeamt, meinetwegen ins Jahr 1995, und liefe dort im Radio. Beim Publikum hielte sich die Überraschung in Grenzen. Ein Schock für die Hörerinnen und Hörer von 1995 wäre im Gegenteil wohl eher die Vertrautheit des Sounds: Sollte die Musik sich tatsächlich in den kommenden zwei Jahrzehnten so wenig verändern? Der Gegensatz zu den raschen Stilwechseln der 1960er bis 1990er Jahre ist unverkennbar: Ein 93er Jungle-Track beispielsweise hätte sich für Leute im Jahr 1989 so unerhört neu angehört, dass damit alles, was für sie Musik war oder hätte sein können, in Frage gestellt gewesen wäre. Beherrschte die experimentelle Popkultur im 20. Jahrhundert ein rekombinatorisches Delirium, getragen von der Emphase unbegrenzt verfügbarer Neuheit, so lastet auf dem 21. Jahrhundert der Alp der Endlichkeit und Erschöpfung. So fühlt sich keine Zukunft an. Oder vielmehr: Es fühlt sich an, als hätte das 21. Jahrhundert noch nicht einmal begonnen. Wir sitzen in der Falle des 20. Jahrhunderts, so wie Sapphire und Steel damals in ihrem Tankstellencafé.

Das allmähliche Aufkündigen der Zukunft ist von einer Deflation der Erwartungen begleitet. Es wird heute nur wenige geben, die überzeugt sind, in nächster Zeit sei mit der Veröffentlichung eines Albums vergleichbarer Größe wie meinetwegen *Funhouse* von den Stooges oder wie *There's a Riot Goin' On* von Sly and the Family Stone zu rechnen. Und noch weniger erwarten wir einen epochalen Bruch, wie ihn vielleicht die Beatles oder Disco brachten. Das Gefühl, zu spät dran zu sein, den Goldrausch verpasst zu haben, ist heute omnipräsent, auch wenn es allenthalben bestritten wird. Nun wird, wer die Ödnis der Gegenwart mit dem fruchtbaren Boden vergangener Zeiten vergleicht, gern und schnell der »Nostalgie« beschuldigt, doch setzen heutige Künstler in einer Weise auf längst etablierte Stilmittel, die zumindest nahelegt, eine Art *formaler Nostalgie* halte die Gegenwart in ihrem Griff – mehr dazu gleich.

Nicht, dass gar nichts passiert wäre in diesen Jahren des

allmählichen Aufkündigens der Zukunft. Ganz im Gegenteil: Jene drei Jahrzehnte waren Zeiten massiven Wandels und traumatischer Veränderungen. In Großbritannien markierte die Wahl Margaret Thatchers zur Premierministerin das Ende der mitunter schwierigen Kompromisse, die den sozialen »Konsens« der Nachkriegszeit kennzeichneten. Thatchers neoliberales politisches Programm wurde begleitet und verstärkt durch eine transnationale Restrukturierung der kapitalistischen Ökonomie. Der Übergang zum sogenannten Postfordismus – mitsamt Globalisierung, einer Allgegenwart von Computern und der Prekarisierung der Lohnarbeit – führte zu einer totalen Umwälzung der Art und Weise, wie Arbeit und Freizeit organisiert waren. In den vergangenen zehn, fünfzehn Jahren schließlich verwandelten Internet und Mobilkommunikation die Struktur unserer Alltagserfahrungen grundlegend, teilweise bis zur Unkenntlichkeit. Immer deutlicher wird spürbar, vielleicht gerade *aufgrund* dieser ganzen Entwicklungen, dass Kunst und Kultur die Fähigkeit verloren haben, unsere Gegenwart zu fassen und zu artikulieren. Natürlich könnte es auch sein, dass es in einem gewissen, letztlich entscheidenden Sinn gar keine Gegenwart mehr gibt, die sich fassen und artikulieren ließe.

Betrachten wir nur das Schicksal der sogenannten futuristischen Musik. Im Popmusikbereich hat »futuristisch« schon lange aufgehört, sich auf eine zu erwartende, andersgeartete Zukunft zu beziehen; stattdessen bezeichnet das Konzept etablierte Stilmittel, ähnlich der Verwendung einer bestimmten Typographie. Als »futuristisch« gilt uns immer noch etwas in der Art der Musik von Kraftwerk, auch wenn deren Musik heute ebenso betagt ist wie es Glenn Millers Big-Band-Jazz in den frühen 1970ern war, als die deutsche Gruppe erstmals mit Synthesizern experimentierte.

Wo gibt es für das 21. Jahrhundert etwas Kraftwerk Vergleichbares? Entsprang die Musik von Kraftwerk einem Moment der Unzufriedenheit dem Etablierten gegenüber, so charakterisiert die Gegenwart ein seltsames Arrangement mit der Vergangenheit. Mehr noch, die Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Gegenwart selbst bricht gerade zusammen. 1981 schienen die sechziger Jahre weit ferner als heute. Seither ist in der Kultur die Zeit kollabiert, und lineare Entwicklung wich einer merkwürdigen Simultaneität.

Zwei Beispiele mögen genügen, diese seltsame Zeitlichkeit zu illustrieren. Als ich das Video zur 2005er Single »I Bet You Look Good On The Dancefloor« von den Arctic Monkeys zum ersten Mal sah, glaubte ich ernsthaft, es sei irgendein verschollenes Stück aus der Zeit um 1980. Alles in dem Video – Licht, Kleidung, Haarschnitte – erweckte den Eindruck, es handle sich um einen Ausschnitt aus *The Old Grey Whistle Test*, der »seriösen« Rockmusik-Show jener Zeit auf BBC 2. Zudem gab es zwischen Look und Sound keinerlei Diskrepanz. Zumindest beim oberflächlichen Hören hätte das Ganze genauso gut von einer Post-Punk-Gruppe aus den frühen Achtzigern stammen können. Analog zum oben beschriebenen Gedankenexperiment ist »I Bet You Look Good On The Dancefloor« deshalb durchaus als ein Beitrag in *The Old Grey Whistle Test* vorstellbar, ohne das Publikum von 1980 zu verwirren. Und den Verweis auf »1984« im Chorus hätten damalige Hörerinnen und Hörer – wie ich auch – ebenso gut auf die Zukunft beziehen können.

Das Ganze ist allemal frappierend. Drehen wir die Zeit von 1980 aus 25 Jahre zurück, gelangen wir zu den Anfängen des Rock'n'Roll. Doch Musik, die an Buddy Holly oder Elvis erinnerte, hätte in den Achtzigern unzeitgemäß geklungen. Natürlich erschienen damals solche Stücke, aber sie galten als *Retro* und wurden entsprechend vermarktet. Wenn die Arctic Monkeys 2005 nicht als Retro-Gruppe angesehen wurden, so nicht zuletzt deshalb, weil es kein »Jetzt« gab, von dem sich ihre Rückwendung abhob. In den 1990ern war es möglich, etwas wie das Revival des Britpop

durch den Vergleich mit experimentellen Strömungen im britischen Dance Underground oder im US-amerikanischen R&B einzuordnen. Doch 2005 hatte die Innovationsrate auf beiden Gebieten immens nachgelassen. Auch wenn die britische Dance-Szene sehr viel lebendiger als Rock bleibt, beschränkt sich der Wandel auf verschwindend geringe, inkrementelle und überwiegend nur von Eingeweihten wahrnehmbare Veränderungen – es gibt keinen der Umbrüche, wie sie in den Neunzigern zu hören waren, als Rave von Jungle und Jungle von Garage abgelöst wurde. Während ich diese Zeilen schreibe, erinnert eine der dominanten Strömungen im Pop – der globalisierte Club-Sound, der R&B verdrängt hat – überdeutlich an Euro-Trance, einen besonders langweiligen europäischen Cocktail aus den 1990ern, zusammengerührt aus den fadesten Bestandteilen von House und Techno.

Zweites Beispiel. Zum ersten Mal hörte ich »Valerie« in der Version von Amy Winehouse, als ich durch ein Einkaufszentrum lief, im Übrigen vielleicht der perfekte Ort für das Stück. Bis dahin hatte für mich festgestanden, dass die Zutons, eine Indie-Rock-Band, »Valerie« erstmals aufgenommen hatten; doch der antiquierte Sixties-Soul-Sound der nun gehörten Aufnahme und auch der Gesang (den ich beim flüchtigen Hören zunächst nicht als den von Amy Winehouse identifizierte) erschütterten vorübergehend meine Überzeugung: Handelte es sich bei der Aufnahme der Zutons nicht um ein Cover dieser offenbar »älteren« Nummer, die ich bislang nur noch nicht gehört hatte? Natürlich dauerte es nicht lange zu erkennen, dass der Sixties-Soul-Sound lediglich eine Simulation war und hier der Zutons-Song gecovert wurde, arrangiert in dem aufgemotzten Retro-Stil, auf den sich Mark Ronson, der Produzent des Albums, spezialisiert hatte.

Ronsons Produktionen illustrieren beinahe mustergültig, was Fredric Jameson die »Nostalgie-Welle« nennt. Jameson identifizierte diese Tendenz bereits Anfang der 1980er Jahre in bemerkenswert vorausschauenden Essays zur Postmoderne.[7] »Valerie« oder die Arctic Monkeys sind für das postmoderne Retro so typisch durch die Art und Weise, wie der Anachronismus umgesetzt wird. Sie klingen »historisch« genug, um die Performance beim ersten Hören als einer nachgemachten Vergangenheit zugehörig durchgehen zu lassen, doch gleichzeitig stimmt irgendwas nicht. Diskrepanzen in der Textur – Ergebnis moderner Studio- und Aufnahmetechniken – verweisen darauf, dass sie weder der Gegenwart noch der Vergangenheit angehören, sondern einer vermeintlich »zeitlosen« Epoche, ewigen Sechzigern oder ewigen Achtzigern. Deren »klassischer« Sound kann dank neuer Technologie immer wieder aufpoliert werden und lässt dabei die Zwänge seines historischen Entstehungszusammenhangs ganz hinter sich.

Wenn Jameson eine Nostalgiewelle diagnostiziert, so bezeichnet dies – und es ist wichtig, sich darüber im Klaren zu sein – kein psychologisches Phänomen. Tatsächlich schließt Jamesons theoretischer Ansatz das Psychologische sogar eher aus, da die Nostalgiewelle, die er vor Augen hat, in dem Moment ins Rollen kommt, da ein historisches Verständnis von Zeit zusammenbricht. Eine Gestalt, die in der Lage ist, echte Sehnsucht nach der Vergangenheit zu zeigen und auszudrücken, gehört hingegen geradezu paradigmatisch zur Moderne – zu denken wäre etwa an die überragende Art, in der Marcel Proust oder James Joyce das Einholen verlorener Zeit zum Gegenstand machen. Jamesons Nostalgiewelle ist daher eher im Sinn einer *formalen* Hinwendung zu Techniken und Formen der Vergangenheit zu verstehen, eine Konsequenz der Absage an die mit der Moderne ver-

[7] Vgl. etwa Fredric Jameson, »Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism«, in: *New Left Review* 146, 1984, insb. S. 66-68 (dt. »Postmoderne. Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus«, übers. von Hildegard Föcking und Sylvia Klötzer, in: Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hg.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek: Rowohlt, 1986, S. 63-66).

bundene Anforderung, zeitgenössische Erfahrung zum Maßstab der Innovation kultureller Formen zu machen. Jamesons Beispiel ist der heute halb vergessene Film *Body Heat* (dt. *Heißblütig – Kaltblütig*) von Lawrence Kasdan aus dem Jahr 1981, der, obwohl die Handlung »eigentlich« in den Achtzigern situiert ist, den Eindruck erweckt, als spiele er in den dreißiger Jahren. *Body Heat* sei, so Jameson,

> »technisch gesehen kein Nostalgiefilm, da der Ort der Handlung eine zeitgenössische Kleinstadt in Florida ist, nicht weit von Miami. Tatsächlich aber bleibt diese Zeitgenossenschaft sehr unklar. [...] Technisch gesehen [...] sind die Objekte (die Autos beispielsweise) Produkte der 1980er Jahre, doch alles in dem Film ist darauf angelegt, diese unmittelbaren zeitgenössischen Bezüge zu verschleiern und es so zu ermöglichen, ihn zugleich als einen Nostalgiefilm zu rezipieren – als eine Erzählung, die in einer undefinierten nostalgischen Vergangenheit angesiedelt ist, den ›ewigen‹ dreißiger Jahren etwa, außerhalb der Geschichte. Äußerst symptomatisch scheint mir, dass der Stil von Nostalgiefilmen heute auch Produktionen besetzt und kolonisiert, die in der Jetztzeit spielen, ganz so als ob wir, aus welchen Gründen auch immer, nicht in der Lage wären, uns auf unsere eigene Gegenwart zu konzentrieren, als ob uns die Fähigkeit abhandengekommen wäre, unsere Gegenwartserfahrung ästhetisch darzustellen. Doch wenn das zutrifft, ist es zugleich ein schreckliches Armutszeugnis für den Konsumkapitalismus – oder zumindest ein alarmierendes und pathologisches Symptom einer Gesellschaft, die außerstande ist, sich mit Zeit und Geschichte auseinanderzusetzen.«[8]

[8] Fredric Jameson, »Postmodernism and Consumer Society«, in: ders., *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern*, 1983-1998, London/New York: Verso, 1998, S. 9-10.

Die Weigerung, sich explizit auf die Vergangenheit zu beziehen, verhindert, dass *Body Heat* tatsächlich zu einem in einer früheren Zeit situierten Nostalgiefilm wird. Das Ergebnis ist ein Anachronismus besonderer Art, und paradoxerweise charakterisieren das »Verschleiern des Zeitgenössischen« und das »Schwinden von Historizität« zunehmend unsere kulturelle Erfahrung.[9] Als ein weiteres Beispiel der von ihm beschriebenen Nostalgiewelle führt Jameson *Star Wars* an:

> »Eine der prägenden kulturellen Erfahrungen der Generationen, die zwischen den 1930er und den 1950er Jahren aufwuchsen, waren Samstagnachmittagsserien in der Art von Buck Rogers: Da gab es außerirdische Schurken, wahre amerikanische Helden, Protagonistinnen in Not, Todesstrahlen und Weltuntergangsszenarien, und am Ende den Cliffhanger, dessen wundersamer Ausgang erst am Samstag darauf zu bestaunen war. *Star Wars* bringt diese Erfahrung in der Form eines Pastiche wieder zurück – ohne solche Serien zu parodieren, schließlich sind sie seit langem ausgestorben. *Star Wars* ist daher keine sinnfreie Satire auf jene toten Formen, sondern befriedigt vielmehr ein tiefes (und vielleicht sogar unterdrücktes?) Verlangen, sie zurückzuholen; so entsteht ein komplexes Objekt, bei dem auf einer ersten Ebene Kinder und Jugendliche die Abenteuer als solche rezipieren können, während das erwachsene Publikum ein tieferes und im eigentlichen Sinn nostalgisches Verlangen zu befriedigen in der Lage ist: das Begehren, in jene alten Zeiten zurückzukehren und die Erfahrung jener überaus merkwürdigen ästhetischen Artefakte noch einmal zu durchleben.«[10]

[9] Vgl. Jameson, »Postmoderne«, S. 66.
[10] Jameson, »Postmodernism and Consumer Society«, S. 8.

Es ist in diesem Fall keine Sehnsucht nach einer bestimmten Zeit oder Epoche (und falls doch, so allenfalls indirekt): Die Nostalgie, die Jameson hier beschreibt, ist die nach einer *Form*. Der postmoderne Anachronismus findet in *Star Wars* in besonderer Weise seinen Niederschlag, nicht zuletzt durch die Art, wie hier Technologie eingesetzt wird, um die Archaik der Form zu bemänteln. Die eigenen Ursprünge in verstaubten Abenteuerserien werden eskamotiert, und dank nie dagewesener, mithilfe modernster Technologie geschaffener Special Effects kann *Star Wars* als »neu« erscheinen. Baut Kraftwerk in geradezu paradigmatisch moderner Weise auf Technologie, um neue Formen hervortreten zu lassen, so dient der Einsatz von Technologie im Nostalgiemodus lediglich dem Zweck, das Alte aufzupolieren. Das Ziel lautet, das Verschwinden der Zukunft als ihr Gegenteil zu maskieren.

Die Zukunft verschwand nicht über Nacht. Bifos Formel vom »allmählichen Aufkündigen der Zukunft« ist so treffend, weil sie das sukzessive, doch zugleich unaufhaltsame Erodieren von Zukunft im Verlauf der vergangenen rund drei Jahrzehnte zu fassen erlaubt. Die späten 1970er und frühen 1980er waren zweifellos der Moment, als die gegenwärtige Krise kultureller Zeitlichkeit zum ersten Mal zu spüren war, doch sollte es noch bis ins erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts dauern, bis der von Simon Reynolds als »Dyschronie« bezeichnete Zustand endemisch wurde. Diese Dyschronie, diese temporale Disjunktion, sollte sich unheimlich anfühlen, doch die Prädominanz dessen, was Reynolds »Retromanie«[11] nennt, führt dazu, dass dieser Zustand jedwede Dimension des *Unheimlichen* verloren hat: Der Anachronismus wird nunmehr als selbstverständlich hingenommen. Die von Jameson beschrieben Postmoderne mit ihren Vorlieben für Retrospektive und Pastiche wurde naturalisiert. Nehmen wir nur die erstaunlichen Erfolge von Adele: Obgleich ihre Musik nicht als Retro daherkommt, gibt es an den Stücken nichts für das 21. Jahrhundert Charakteristisches. Wie so viele Produktionen in der zeitgenössischen Popkultur vermitteln Adeles Alben ein vages doch bleibendes Gefühl von Vergangenheit, ohne an einen spezifischen historischen Moment zu erinnern.

Jameson sieht im postmodernen »Schwinden von Historizität« die »Logik der Kultur im Spätkapitalismus«, doch sagt er kaum etwas darüber, warum in seinen Augen beides synonym ist. Weshalb führte der Aufstieg des neoliberalen, postfordistischen Kapitalismus zu einer durch Retrospektion und Pastiche geprägten Kultur? Vielleicht lassen sich an dieser Stelle ein paar vorläufige Überlegungen formulieren. Die erste bezieht sich auf den Konsum. Könnte die vom neoliberalen Kapitalismus vorangetriebene Zerstörung von Solidarität und Sicherheit nicht im Gegenzug die Sehnsucht nach Gängigem und Vertrautem gefördert haben? Paul Virilio etwa beschreibt eine »polare Trägheit«, in gewisser Weise eine Folge der massiven Beschleunigung im Bereich der Kommunikation und zugleich ein Gegengewicht dazu.[12] Als Beispiel hierfür nennt Virilio Howard Hughes, der 15 Jahre lang in einem Hotelzimmer lebte, wo er ununterbrochen *Ice Station Zebra* schaute. Hughes, einst ein Luftfahrtpionier, war zu einem frühen Entdecker auf dem Terrain geworden, das der Cyberspace der menschlichen Existenz erschließen sollte, einem Terrain, auf dem der Zugang zur gesamten Kulturgeschichte keiner physischen Mobilität mehr bedarf. Bifo seinerseits macht geltend, die Intensivierung und Prekarisierung der Arbeit im Spätkapitalismus

[11] Vgl. Simon Reynolds, *Retromania. Pop Culture's Addiction to Its Own Past*, London: Faber & Faber, 2011 (dt. *Retromania. Warum Pop nicht von seiner Vergangenheit lassen kann*, übers. von Chris Wilpert, Mainz: Ventil, 2012).

[12] Paul Virilio, »Polare Trägheit«, übers. von Hans-Walter Schmidt, in: *Technopathologien*, hg. von Bernhard J. Dotzler, München: Fink, 1992, S. 171-189.

versetze die Menschen in einen Zustand ständiger Erschöpfung bei gleichzeitiger Reizüberflutung. Die Kombination prekärer Arbeit und digitaler Kommunikation führe zu permanentem Aufmerksamkeitsstress. Eine solche insomnische Überforderung führe dazu, die Kultur zu deerotisieren. Für Verführungskünste bleibe keine Zeit, so Bifo, und eine Mittel wie Viagra verweise entsprechend weniger auf ein organisches denn auf ein kulturelles Defizit: Weil es uns über die Maßen an Zeit, Energie und Aufmerksamkeit mangelt, suchen wir nach schneller Abhilfe. Retro verspricht – wie Pornographie, für Bifo ebenso exemplarisch – eine solche schnelle und bequeme Lösung, durch die nur minimale Variation schon vertrauter Befriedigung.

Eine andere Erklärung der Verknüpfung von Spätkapitalismus und Retrospektion stellt die Produktion in den Mittelpunkt. Ungeachtet aller Neuheit und Innovation beschwörenden Rhetorik hat der neoliberale Kapitalismus sukzessive, gleichwohl systematisch Künstlerinnen und Künstler der notwendigen Ressourcen beraubt, um Neues zu schaffen. In Großbritannien etwa bildeten Nachkriegs-Sozialstaat und nicht zuletzt Stipendien für Studierende eine Art indirekter Förderung für den größten Teil der Experimente in der Popkultur der 1960er bis 1980er Jahre. Der danach einsetzende ideologische und praktische Angriff auf den staatlichen Sektor und der Kahlschlag bei den öffentlichen Ausgaben bedeuteten eine massive Dezimierung der Räume, die Kunstschaffenden vor dem Zwang, etwas unmittelbar Erfolgreiches zu produzieren, eine Zuflucht boten. In dem Maß, wie der öffentliche Rundfunk »marktorientierter« wurde, ist in der kulturellen Produktion eine zunehmende Tendenz zu beobachten, dem bereits Arrivierten nachzueifern. Hinzu kommt, dass die gesellschaftlichen Möglichkeiten, sich zeitweise aus (bezahlter) Arbeit zurückzuziehen und sich ganz in eine künstlerische Produktion abseits des Marktes zu stürzen, drastisch reduziert sind. Wenn es etwas gibt, das mehr als alles andere zum Kulturkonservatismus beiträgt, so ist es die inflationäre Kostenentwicklung auf dem Wohnungs- und Immobilienmarkt. Nicht zufällig fällt die Blütezeit des künstlerischen Aufbruchs der Punk- und Post-Punk-Szenen in London und New York in die späten 1970er und frühen 1980er Jahre, als in diesen Städten reichlich billiger und besetzter Raum zur Verfügung standen. Seither verringerten der Niedergang des sozialen Wohnungsbaus, die harte Linie gegen Hausbesetzungen und die Kostenexplosion für Wohn- und Arbeitsräume die für die künstlerische Produktion disponible Zeit und Energie massiv. Doch vermutlich erst mit dem Siegeszug des digitalen Kommunikationskapitalismus spitzte sich diese Entwicklung endgültig krisenhaft zu. Der von Bifo beschriebene Aufmerksamkeitsstress betrifft natürlich die Künstlerinnen und Künstler ebenso wie das Publikum. Neues zu produzieren ist immer auf die eine oder andere Art mit einem Rückzug verbunden, sei dieser nun auf das soziale Umfeld oder auf bestehende formale Konventionen bezogen; angesichts der Dominanz sozialer Netzwerke mit ihren endlosen Möglichkeiten zu Mikrokontakten und einer Flut von YouTube-Links im Cyberspace jedoch wird ein solcher Rückzug schwieriger denn je. Tatsächlich hat sich in den letzten Jahren, Simon Reynolds brachte es auf den Punkt, das Alltagsleben beschleunigt, die Kultur hingegen verlangsamt.

Was immer die Gründe für die Pathologien der Zeitlichkeit sind, kein Bereich westlicher Popkultur ist immun dagegen. Was einmal als Inbegriff von »Zukunft« galt, wie die elektronische Musik, bietet keinen Ausweg aus formaler Nostalgie. In vielerlei Hinsicht steht die Musikkultur paradigmatisch für das Schicksal der Kultur im postfordistischen Kapitalismus. Auf der Ebene der Form dominieren Pastiche und Wiederholung. Gleichzeitig jedoch hat ein massiver und unabsehbarer Wandel die Infrastruktur erfasst: Die alten Konsum-, Vertriebs- und Handelsmuster lösen sich auf, das physische Objekt tritt hinter den Download zurück, Platten- und CD-Läden schließen, Cover-Art verschwindet.

Was hat all das mit *Hauntology* zu tun? Als das Konzept Mitte des vergangenen Jahrzehnts gelegentlich auf elektronische Musik bezogen wurde, geschah dies zunächst im Grunde mit einer gewissen Zurückhaltung. Jacques Derrida, auf den der Ausdruck zurückgeht, hatte ich früher als eher enttäuschend empfunden. Dekonstruktion, das von Derrida begründete philosophische Projekt, hatte sich in bestimmten Bereichen des akademischen Betriebs etabliert, und im Umfeld entstand ein inniger Kult des Indeterminierten, der es im schlimmsten Fall zur Tugend erhob, jegliche definitive Aussage zu vermeiden. Dekonstruktion war eine Art pathologischer Skeptizismus, und sie förderte bei Anhängerinnen und Anhängern eine durch Ausweichen, Beliebigkeit und obligatorische Zweifel geprägte Haltung. Bestimmte akademische Formen – Heideggers hochtrabende Unverständlichkeit oder die aus der Literaturwissenschaft geläufige Betonung der letztlichen Unsicherheit jedweder Interpretation – galten als quasi-theologische Imperative. Und Derridas Weitschweifigkeit schien einen eher retardierenden Einfluss auszuüben.

Meine erste Begegnung mit Derrida fand übrigens in einem Umfeld statt, das mittlerweile verschwunden ist – ein nicht ganz belangloser Punkt. Es passierte in den 1980er Jahren auf den Seiten des *New Musical Express*, und eigentlich fiel der Name Derrida dort in wirklich spannenden Texten. (Tatsächlich entspringt meine Enttäuschung über Derridas Arbeiten nicht zuletzt einer gewissen Unzufriedenheit. Der Enthusiasmus, den im *NME* Autoren wie Ian Penman oder Mark Sinker für Derrida zeigten, und der formale und theoretische Reichtum, der – aufgrund dessen, wie es schien – ihre Beiträge auszeichnete, schuf Erwartungen, die Derridas eigene Schriften, als ich sie später irgendwann endlich las, nicht erfüllten.) Heute ist es vielleicht kaum zu glauben, doch der *NME* war, neben dem öffentlichen Rundfunk, wirklich so etwas wie eine informelle Säule im Bildungssystem, wo »Theorie« einen eigenartigen, strahlenden Glanz annahm. Derrida selbst hatte ich zudem in Ken McMullens *Ghost Dance* gesehen. Der Film lief in den frühen Tagen von Channel 4 im Nachtprogramm des Senders (und da ich damals noch keinen Videorekorder besaß, musste ich mir, um wach zu bleiben, sogar kaltes Wasser ins Gesicht spritzen).

Was nun Hauntology angeht, so geht der Terminus zurück auf Derridas Buch *Marx' Gespenster*.[13] »Spuken [*hanter*] heißt nicht gegenwärtig sein, und man muß den Spuk [*la hantise*] schon in die Konstruktion eines Begriffs aufnehmen«, schreibt er dort.[14] Dieses Vorgehen nennt er, mit einem Wortspiel, *hantologie*, worin wiederum »Ontologie« anklingt, die Lehre vom Seienden, das heißt die philosophische Untersuchung der Frage, was als existierend betrachtet werden kann. Derridas Neologismus *hantologie* schließt somit an Begriffe an, mit denen er zuvor bereits gearbeitet hatte, wie »Spur« oder »Differenz/*différance*«; sie alle beziehen sich darauf, dass nichts einfach eine positive Existenz genießt. Alles Existierende verdankt seine Möglichkeit einer ganzen Reihe von Absenzen, die ihm vorausgehen, es umgeben und ihm Konsistenz und Intelligibilität überhaupt erst erlauben. Jedem sprachlichen Ausdruck komme, so Derrida, Bedeutung nicht aufgrund eigener positiver Qualitäten zu, sondern einzig durch seine Differenz anderen gegenüber. Hier setzt die scharfsinnige Dekonstruktion der »Metaphysik der Präsenz« und des »Phonozentrismus« an, die zeigt, wie (auf letztlich inkohärente Weise) bestimmte,

[13] Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris: Galilée, 1993 (dt. *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Übers. von Susanne Lüdemann, Frankfurt a. M.: Fischer, 1995).
[14] Derrida, *Marx' Gespenster*, S. 253.

etablierte Denkformen die Stimme im Verhältnis zur Schrift privilegieren.

Hantologie bringt die Frage der Zeitlichkeit explizit auf eine ganz andere Art ins Spiel als Spur oder *différance*. Eine in *Marx' Gespenster* häufig wiederholte Phrase stammt aus Shakespeares *Hamlet* und lautet »the time is out of joint«, die Zeit ist aus den Fugen. Im Grunde ließe sich, worauf jüngst Martin Hägglund hingewiesen hat, Derridas gesamtes Werk aus der Perspektive dieser Vorstellung zerbrochener Zeitlichkeit betrachten. »Derrida arbeitet daran«, so Hägglund, »eine allgemeine ›*hantologie*‹ zu formulieren, die sich von der traditionellen Ontologie abhebt, die das Sein unter der Prämisse mit sich selbst identischer Präsenz denkt. Die Gestalt des Gespensts ist daher insofern bedeutsam, als ein Gespenst nicht vollkommen präsent sein kann: Es hat kein Sein an sich, sondern markiert die Beziehung zu einem *Nicht-mehr* oder *Noch-nicht*.«[15]

Steht Hauntology deshalb in gewisser Weise für einen Versuch, das Übernatürliche zu neuem Leben zu erwecken, oder handelt es sich nur um eine rhetorische Figur? Ein Ausweg aus dieser wenig hilfreichen Opposition eröffnet sich, wenn wir bei Hauntology an *das Wirken des Virtuellen* denken und das Gespenst nicht als etwas Übernatürliches begreifen, sondern als ein Wirken ohne (physische, körperliche) Existenz. Die großen Theoretiker der Moderne, Freud ebenso wie Marx, haben verschiedene Arten einer solchen gespenstischen Kausalität entdeckt. Die spätkapitalistische Realität, bestimmt durch die Abstraktionen der Finanzsphäre, ist zweifellos eine Welt, in der Virtualitäten wirken, und das vielleicht ominöseste »Gespenst« Marx' ist das Kapital selbst. Doch auch die Psychoanalyse ist eine »Geisterwissenschaft«, wie Derrida in den Interviews in *Ghost Dance* unterstreicht, schließlich untersucht sie, wie der Nachhall

[15] Martin Hägglund, *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford: Stanford Univ. Press, 2008, S. 82.

von Ereignissen zum Wiedergänger wird und in der Psyche herumspukt.

Ausgehend von Hägglunds Unterscheidung zwischen *Nicht-mehr* und *Noch-nicht* lassen sich somit vorläufig zwei Richtungen von Hauntology isolieren. Die erste bezieht sich auf ein aktuales *Nicht-mehr*, das jedoch als Virtualität *bleibt*: im traumatischen »Wiederholungszwang«, als fatales Muster. Die zweite Richtung bezieht sich auf das in seiner Aktualität *noch nicht* Geschehene, das virtuell indes *immer schon* wirksam ist: ein Attraktor oder eine Antizipation, die gegenwärtige Verhaltensweisen formt. Das von Marx und Engels in den ersten Zeilen des *Kommunistischen Manifests* beschworene »Gespenst des Kommunismus« ist genau solch ein Spuk: eine Virtualität, die durch ihr angedrohtes Kommen bereits dazu beiträgt, den gegenwärtigen Zustand zu untergraben.

Marx' Gespenster ist nicht nur ein weiteres Moment in Derridas philosophischem Projekt der Dekonstruktion, sondern steht zugleich für die konkrete Auseinandersetzung mit einem unmittelbaren historischen Kontext, der Auflösung des sowjetischen Machtbereichs. Genauer gesagt geht es um die Auseinandersetzung mit dem angeblichen Verschwinden der Geschichte, wie das Francis Fukuyama in seinem Buch *Das Ende der Geschichte* verkündet hatte.[16] Was würde passieren, nun, da der real existierende Sozialismus zusammengebrochen war und der Kapitalismus auf ganzer Breite dominierte, ohne dass seinem Anspruch auf Weltherrschaft durch die Existenz des anderen, verschwundenen Blocks entgegengewirkt würde – abgesehen vielleicht von kleinen widerständigen Inseln wie Kuba oder Nordkorea? Das Zeitalter des »kapitalistischen Realismus« – geprägt durch die

[16] Vgl. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992 (dt. *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, übers. von Helmut Dierlamm, Ute Mihr und Karlheinz Dürr, München: Kindler, 1992).

weithin geteilte Überzeugung, dass es zum Kapitalismus keine Alternative gebe – wird nicht länger vom Gespenst des Kommunismus heimgesucht, sondern von dessen Verschwinden.[17] Derrida beschreibt das so:

> »Es gibt heute in der Welt einen *dominierenden* Diskurs. [...] Dieser herrschsüchtige Diskurs nimmt oft die manische, jubilatorische und beschwörende [*incantatoire*] Form an, die Freud der sogenannten Phase des Triumphs in der Trauerarbeit zuschrieb. Die Beschwörung [*incantation*] wiederholt sich und wird ritualisiert, sie hält auf Zauberformeln und hält sich an Zauberformeln, wie jede animistische Magie es will. Immer wieder intoniert sie die alte Leier und den Refrain. Im Rhythmus des Gleichschritts ruft sie: Marx ist tot, der Kommunismus ist tot, ganz und gar tot, mit seinen Hoffnungen, seinem Diskurs, seinen Theorien und seinen Praktiken, es lebe der Kapitalismus, es lebe der Markt, es überlebe der ökonomische und politische Liberalismus!«[18]

Marx' Gespenster formuliert eine Reihe von Überlegungen, welche medialen (und post-medialen) Technologien das Kapital in seinem nunmehr globalen Hoheitsgebiet zum Einsatz bringen wird. Hauntology scheint insofern keineswegs exotisch, sondern der »Techno-Tele-Diskursivität«, »Techno-Tele-Ikonizität«, der »Simulakra« und »synthetischen Bilder« durchaus angemessen. Hauntology bezieht sich, die Erörterung solcher »Tele-«Dimensionen zeigt es, auf eine Krise von Raum und Zeit gleichermaßen. Theoretiker wie Virilio oder Jean Baudrillard hatten schon länger darauf hingewiesen – und *Marx' Gespenster* wäre insofern auch als eine Auseinandersetzung Derridas mit diesen Denkern zu lesen –, dass jene »Tele-Technologien« Raum und Zeit kollabieren lassen und räumlich entfernte Ereignisse dem Publikum augenblicklich präsentieren. Die »Tele-Technologie« allerdings, deren Entwicklung Raum und Zeit am radikalsten zusammenschrumpfen ließ, den Cyberspace des Internet nämlich, erlebten weder Baudrillard noch Derrida in all ihren Auswirkungen – oder besser gesagt, in all ihren Auswirkungen bislang. Doch begegnen wir hier einem Motiv, warum im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts Hauntology und Popkultur zueinander in Beziehung gesetzt werden sollten: Es war der Moment, da das Internet begann, Rezeption, Distribution und Konsum in der Kultur – und insbesondere in der Musikkultur – in einem bislang unbekannten Ausmaß zu dominieren.

Auf Musik bezogen hat Hauntology bei Kritikern wie Simon Reynolds, Joseph Stannard oder mir in erster Linie eine Ansammlung von künstlerischen Positionen bezeichnet. Die Betonung liegt dabei auf dem Ausdruck »Ansammlung«, denn diese Künstler – darunter etwa William Basinski, das Label Ghost Box, The Caretaker, Burial, Mordant Music oder Philip Jeck – haben sich in gewisser Weise auf einem Terrain getroffen, ohne einander eigentlich zu beeinflussen. Gemeinsam ist ihnen nicht so sehr ein Sound als vielmehr eine bestimmte Sensibilität, eine existentielle Ausrichtung. Diese *Hauntologen* sind erfüllt von einer überwältigenden Melancholie; und sie beschäftigen sich intensiv mit der Art und Weise, wie Technologie Erinnerung materialisiert. Die Faszination gilt Fernsehaufzeichnungen, Vinyl- und Tonbandaufnahmen und insbesondere dem Klang solcher im Niedergang begriffenen Technologien. Eine solche Fixierung auf die materialisierte Erinnerung führt zum vielleicht auffallendsten klanglichen Erkennungszeichen der Hauntologen: dem Knistern und Knacken, wie es die Vinyloberfläche erzeugt. Das Knacken ruft uns in Erinnerung, dass wir

[17] Vgl. Mark Fisher, *Capitalist realism. Is There No Alternative?*, Winchester/Washington, DC: Zero Books, 2009 (dt. *Kapitalistischer Realismus ohne Alternative? Eine Flugschrift*, übers. von Christian Werthschulte, Peter Scheiffele und Johannes Springer, Hamburg: VSA, 2013).
[18] Derrida, *Marx' Gespenster*, S. 88-89.

eine Zeit hören, die aus den Fugen ist; es durchkreuzt in uns die Illusion der Präsenz. Die normale Ordnung des Hörens wird umgekehrt, eine Ordnung, in der wir es, wie Ian Penman es einmal formuliert hat, gewohnt sind, dass das »Re-«, die Re-Präsentation der Aufnahme unterdrückt wird.[19] Und neben dem Umstand, dass es sich um eine Aufnahme handelt, rückt auch die Technologie des benutzten Abspielsystems ins Bewusstsein. Durch den hauntologischen Sound schwebt zudem nicht selten der Unterschied zwischen analog und digital: Im Äther des digitalen Zeitalters rufen viele hauntologische Tracks die Körperlichkeit analoger Medien in Erinnerung. Natürlich sind auch MP3-Dateien »materiell«, doch ihre Materialität bleibt uns weithin verborgen, im Gegensatz zur taktilen Qualität von Vinylplatten und sogar noch CDs.

Ganz zweifellos trägt die Sehnsucht nach einer solchen Materialität älterer Ordnung zu der Melancholie bei, die hauntologische Musik transportiert. Die tieferen Ursachen dieser Melancholie benennt indes der Titel eines Albums von James Leyland Kirby: *Sadly, The Future Is No Longer What It Was*. Hauntologische Musik erkennt implizit an, dass die Hoffnungen, wie sie die elektronische Avantgarde oder die euphorische Dance-Szene der 1990er befördert hatten, sich verflüchtigt haben – die Zukunft ist nicht nur nicht eingetreten, sondern scheint überhaupt nicht länger möglich. Doch zugleich steht die Musik für die Weigerung, das Verlangen nach der Zukunft aufzugeben. Diese Weigerung verleiht der Melancholie eine politische Dimension, insofern sie es ablehnt, sich mit dem begrenzten Horizont des kapitalistischen Realismus zu arrangieren.

[19] Ian Penman, »Tricky: Black Secret Tricknology«, in: *The Wire* 133 (März 1995), S. 39.

An den Gespenstern festhalten

In der Freud'schen Theorie geht es bei Trauer und Melancholie gleichermaßen um die Erfahrung von Verlust. Doch während Trauer die langsame und schmerzhafte Ablösung libidinöser Energie vom verlorenen Objekt bezeichnet, bleibt bei der Melancholie die Libido an das Verschwundene geknüpft. Damit die Trauer wirklich beginnen kann, so Derrida in *Marx' Gespenster*, muss der Tote beschworen werden und »die Beschwörung sich versichern, daß der Tote nicht wiederkehrt: Bloß schnell alles tun, damit die Leiche an sicherem Ort verwahrt bleibt, in Auflösung selbst da, wo sie bestattet oder einbalsamiert wurde, wie man es in Moskau gerne tat.«[20] Doch gibt es diejenigen, die sich weigern, der Beisetzung zuzustimmen, und ebenso besteht die Gefahr eines Overkills, der den Toten zum Spuk werden lässt, reine Virtualität. Derrida fährt fort:

> »Die kapitalistischen Gesellschaften können erleichtert aufseufzen, solange sie wollen, und sich sagen: Seit dem Zusammenbruch der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts ist der Kommunismus tot, und er ist nicht nur tot, sondern er hat nicht stattgefunden, er war nur ein Phantom. Sie werden damit immer nur eines verleugnen, das Unleugbare selbst: Ein Phantom stirbt niemals, sein Kommen und Wiederkommen ist das, was immer (noch) aussteht.«[21]

Das Gespenstische, Spukende lässt sich als misslungene Trauer deuten. Darin schwingt die Weigerung, das Phantom daranzugeben, oder auch – was bisweilen auf dasselbe hinauslaufen kann – die Weigerung des Spuks, von uns abzulassen. Das Gespenst wird es uns nicht gestatten, uns in und

[20] Derrida, *Marx' Gespenster*, S. 157.
[21] Ebd., S. 160.

mit den mediokren Befriedigungen einzurichten, die uns eine vom kapitalistischen Realismus regierte Welt bietet.

Hauntology im 21. Jahrhundert verhandelt nicht das Verschwinden oder den Verlust eines bestimmten Objekts. Verschwunden ist eine Tendenz, eine virtuelle Entwicklungslinie. Ein Name dafür wäre *Popmoderne*. Das oben angesprochene kulturelle Ökosystem – die Musikzeitschriften und die interessanteren Formate des öffentlichen Rundfunks – gehörten zu einer solchen britischen Popmoderne ebenso wie Post-Punk, brutalistische Architektur, Penguin Taschenbücher oder der BBC Radiophonic Workshop. Die Popmoderne verteidigt rückblickend das elitäre Projekt der Moderne und stellt unmissverständlich klar, dass Popkultur nicht populistisch sein muss. Spezifisch moderne Techniken werden weiter verbreitet, kollektiv überarbeitet und entwickelt; auch der von der Moderne artikulierte Anspruch, Formen auf der Höhe der Zeit hervorzubringen, wird wieder aufgenommen und reformuliert. Mit anderen Worten, die Kultur, die den Großteil meiner frühen Vorstellungen formte, war im Wesentlichen popmodern – auch wenn ich mir dessen damals überhaupt nicht bewusst war –, und in den Beiträgen, die in diesem Buch versammelt sind, geht es darum, mit dem Verschwinden ihrer Existenzbedingungen klar zu kommen.

An dieser Stelle lohnt es vielleicht, die hauntologische Melancholie, von der ich hier spreche, gegen zwei andere melancholische Zustände abzugrenzen. Da gibt es zum ersten, was Wendy Brown »linke Melancholie« nennt. Oberflächlich betrachtet könnte meine Beschreibung womöglich nach linksmelancholischer Resignation klingen, nach dem Motto: Obwohl bestimmt nicht perfekt, waren die sozialstaatlichen Institutionen doch viel besser als alles, was wir heute erwarten können, ja vielleicht waren sie sogar das Beste, was überhaupt zu erwarten ist... In ihrem Essay »Resisting Left Melancholy« wendet sich Brown gegen »eine Linke, die meint, auf eine grundlegende, radikale Kritik der herrschenden Verhältnisse, aber auch auf überzeugende Alternativen zum Bestehenden verzichten zu können. Vielleicht noch beunruhigender indes ist eine Linke, die sich ihren verpassten Gelegenheiten stärker verbunden fühlt als ihrem produktiven Potential, eine Linke, der Hoffnung fremd ist und die sich am liebsten in ihrer eigenen Marginalität und Erfolglosigkeit einrichtet, eine Linke, die einer bestimmten Spielart ihrer eigenen toten Vergangenheit in melancholischer Verbundenheit die Treue hält, ihrem Wesen nach gespensterhaft und in der Struktur ihres Begehrens rückwärtsgewandt und selbstquälerisch.«[22] Die Melancholie, die Brown hier so schonungslos analysiert, speist sich nicht zuletzt aus Selbstverleugnung. Browns melancholische Linke ist depressiv, hält sich dabei aber für realistisch; es sind Menschen, die nicht mehr erwarten, die ehedem ersehnte radikale Transformation sei zu erreichen – ohne allerdings die eigene Resignation zuzugeben. Browns Befund diskutiert Jodi Dean in ihrem Buch *The Communist Horizon* und weist in diesem Zusammenhang auf Jacques Lacans Feststellung hin, dass »es nur eines gibt, dessen man schuldig sein kann, [...] und das ist, abgelassen zu haben von seinem Begehren«.[23] Die von Brown beschriebene Verschiebung – von einer Linken, die selbstbewusst davon ausging, ihr gehöre die Zukunft, zu einer Linken, die aus ihrer eigenen Handlungsunfähigkeit eine Tugend zu machen versucht – scheint ein Paradebeispiel für den Übergang vom Begehren (das im Lacan'schen Sinn immer ein Begehren des Begehrens ist) zum Trieb (das heißt zur genussreichen Selbstquälerei). Die Art der Melancholie, die mir vor Augen steht, zeichnet hingegen nicht Resignation aus, sondern

[22] Wendy Brown, »Resisting Left Melancholy«, in: *boundary 2*, 26.3 (1999), S. 26.

[23] Jodi Dean, *The Communist Horizon*, London: Verso, 2012, S. 173; vgl. Jacques Lacan, *Das Seminar. Buch VII (1959-1960). Die Ethik der Psychoanalyse*, übers. von Norbert Haas, Weinheim/Berlin: Quadriga, 1996, S. 380.

vielmehr die Weigerung nachzugeben – das heißt die Weigerung, sich dem anzupassen, was unter den gegenwärtigen Bedingungen »Realität« heißt, selbst um den Preis, sich in dieser unserer Gegenwart als Außenseiter zu fühlen…

Die zweite Art Gefühlszustand, gegen den die hauntologische Melancholie abzugrenzen wäre, ist die von Paul Gilroy beschriebene »postkoloniale Melancholie«. Definiert sieht Gilroy sie durch Strategien der Vermeidung, die darauf abzielen, der »schmerzhafte Verpflichtung [auszuweichen], sich mit den düsteren Details der Geschichte des Imperialismus und Kolonialismus auseinanderzusetzen und die paralysierende Schuld in eine produktivere Scham zu verwandeln, die dazu beitragen könnte, eine multikulturelle Nationalität zu schaffen, die auf die Möglichkeit der Begegnung mit dem Fremden oder Anderen nicht mehr phobisch reagiert«.[24] Die postkoloniale Melancholie ergibt sich aus einer »Niederlage phantasierter Allmacht«. Wie auch die von Brown beschriebene linke Melancholie ist die postkoloniale eine verleugnete Form von Melancholie; ihre »Signatur vereint«, schreibt Gilroy, »manische Euphorie mit Traurigkeit, Selbstekel und affektiver Ambivalenz«.[25] So weigern sich postkoloniale Melancholiker nicht nur, Veränderungen zu akzeptieren, sondern in gewisser Hinsicht weigern sie sich sogar anzuerkennen, dass sich überhaupt etwas verändert hat. Charakteristisch ist die Inkohärenz, mit der an Allmachtsphantasien festgehalten wird. Veränderungen werden nur als Niedergang und Scheitern erfahren; die Verantwortung dafür wird dem migrantischen Anderen angelastet. (Hier ist die Inkohärenz unübersehbar: Wäre die Allmacht des postkolonialen Melancholikers real, welchen Schaden könnten Migranten anrichten?) Bei oberflächlicher Betrachtung ließe sich die hauntologische Melancholie für eine Variante der postkolonialen halten: noch mehr weiße Jungs, die über den Verlust ihrer Privilegien jammern… Doch hieße das anzunehmen, angesichts des Abhandengekommenen könne sich einzig Ressentiment der schlimmsten Art zeigen – oder bestenfalls eine Haltung, die Alex Williams »negative Solidarität« genannt hat, die nicht ein Mehr an Freiheit zelebriert, sondern stattdessen bejubelt, dass auch andere nun schlechter dastehen (was umso trauriger ist, als es dabei im Wesentlichen um die Arbeiterklasse geht).[26]

Nostalgische Verklärung?

Das bringt uns zurück zum Thema: Ist Hauntology, wie manche kritischen Stimmen unterstellen, bloß ein anderer Name für Nostalgie? Geht es nur um die Sehnsucht nach dem Sozialstaat und seinen Institutionen? In Anbetracht der Allgegenwart der oben beschriebenen formalen Nostalgie muss die Frage doch lauten: *Nostalgie nach was?* Es erscheint ein wenig seltsam, begründen zu müssen, warum die Feststellung, die Gegenwart stehe im Vergleich zur Vergangenheit nicht besonders gut da, nicht automatisch als nostalgisch zu beanstanden ist, doch angesichts des enthistorisierenden Drucks, den Werbung und populistische Diskurse aufbauen, ist es gleichwohl notwendig. Werbung und Populismus propagieren im Grunde die relativistische Illusion, Intensität und Innovation seien in der Kultur zu allen Zeiten gleich verteilt. Was letztlich Nostalgie so unerträglich macht, ist die verbreitete Tendenz, die Vergangenheit zu überschätzen; doch gerade die 1970er Jahre sind eine Zeit, die fälschlicherweise eher unterschätzt wird. So zeigt Andy Beckett in seiner politischen Geschichte jenes Jahrzehnts in

[24] Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia*, New York: Columbia Univ. Press, 2005, S. 99.
[25] Ebd., S. 104.

[26] Vgl. Alex Williams, »On Negative Solidarity and Post-Fordist Plasticity«, in: *Splintering Bone Ashes*, 31. Januar 2010.

Großbritannien überzeugend, wie eine mythengetränkte Dämonisierung der Siebziger zur Grundlage des kapitalistischen Realismus wird.[27] Wer sich nicht an die Vergangenheit erinnern kann, ist dazu verdammt, immer wieder die gleichen Mythen verkauft zu bekommen, während umgekehrt die allgegenwärtige Werbung uns verleiten will, die Gegenwart zu verklären.

Waren die Siebziger in vielerlei Hinsicht besser, als der Neoliberalismus uns glauben lassen möchte, so müssen wir zugleich anerkennen, dass die kapitalistische Dystopie in der Kultur des 21. Jahrhunderts nicht bloß aufgezwungen ist, sondern auch auf stillgestellten Wünschen gründet. »Fast alles, wovon ich in den vergangenen dreißig Jahren befürchtete, es könnte eintreten, ist eingetreten«, bemerkt Jeremy Gilbert, und fährt fort: »Alles, wovor meine politischen Mentoren gewarnt hatten, seit ich ein Junge war und in den frühen Achtzigern in einer traurigen Sozialsiedlung in Nordengland aufwuchs, oder was ich ein paar Jahre später, auf der Oberschule, in linken Zeitschriften an harten Vorwürfen gegen den Thatcherismus las, kam letztendlich ganz genauso schlimm wie vorhergesagt. Und dennoch wünsche ich mir keineswegs, vor vierzig Jahren zu leben. Das scheint genau der Punkt: Eine solche Welt hatten wir befürchtet, in gewisser Weise haben wir sie aber auch gewollt.«[28] Doch die Alternative Internet oder soziale Sicherheit ist keine. Hauntology verweist in diesem Sinn darauf, dass die verlorene Zukunft keine solchen falschen Alternativen erzwingt; der Spuk ist das Phantom einer Welt, in der all die Wunderwerke der Informations- und Kommunikationstechnologie sich mit Formen gesellschaftlicher Solidarität kombinieren lassen, stärker als alles, was der Sozialstaat je anbieten konnte.

Die Popmoderne steht keineswegs für ein abgeschlossenes Projekt im Zenit seiner Vollendung, das keiner weiteren Ausarbeitung bedurfte. Gewiss, in den 1970er Jahren fand eine Öffnung der Kultur für Beiträge der arbeitenden Klassen in einem Maß statt, das heute kaum noch vorstellbar ist; doch zugleich gehörten in jenen Jahren Rassismus, Sexismus und Homophobie im Mainstream zum ganz normalen Alltag. Natürlich waren die Kämpfe gegen Rassismus und (Hetero-)Sexismus zwischenzeitlich nicht auf ganzer Linie erfolgreich, doch gibt es im Hinblick auf hegemoniale Muster signifikante Fortschritte, während andererseits der Neoliberalismus die sozialstaatliche Infrastruktur zerstörte, die eine stärkere Beteiligung der Arbeiterklasse an der Kulturproduktion erlaubte. Tatsächlich ist die Desartikulation von Klasse, »Rasse«, Gender und sexueller Orientierung ganz zentral für den Erfolg des neoliberalen Projekts. Die Folge ist groteskerweise, dass es scheint, als ob der Neoliberalismus in gewisser Weise eine Vorbedingung für die errungenen Erfolge antirassistischer und anti-(hetero-)sexistischer Kämpfe wäre.

Hauntology sehnt sich nicht nach einer bestimmten Zeit, sondern es geht dabei um das Wiederanknüpfen an *Prozesse* der Demokratisierung und Pluralisierung, wie Gilroy sie einfordert. Wir sollten uns vielleicht erinnern, dass der Sozialstaat nur im Rückblick als eine abgeschlossene Totalität erscheint; zu seiner Zeit hingegen war er ein Kompromiss, und die Linke sah in ihm bestenfalls einen provisorischen Brückenkopf für weitere Erfolge. Verfolgen sollte uns daher nicht das *Nicht-mehr* jenes einst real existierenden Sozialstaats, sondern vielmehr das *Noch-nicht* einer materiell nie eingetretenen Zukunft, die zu erwarten die Popmoderne uns gleichwohl lehrte. Diese Gespenster – die Gespenster einer verlorenen Zukunft – spuken in der formalen Nostalgie der Welt des kapitalistischen Realismus.

[27] Andy Beckett, *When the Lights Went Out. What Really Happened to Britain in the Seventies*, London: Faber & Faber, 2009.
[28] Jeremy Gilbert, »Moving on from the Market Society: Culture (and Cultural Studies) in a Post-Democratic Age«, in: *OpenDemocracy*, 13. Juli 2012.

Unverzichtbar für eine Annäherung an jene verlorene Zukunft bleibt die populäre Musikkultur. Die Betonung liegt dabei auf *Kultur*, denn es ist das gesamte kulturelle Umfeld (Mode, Diskurse, Cover-Art), das ebenso wichtig wie die Musik selbst ist, wenn es darum geht, verführerische, unbekannte Welten zu beschwören. Das *Nicht-Befremden* in der Musikkultur des 21. Jahrhunderts (die schreckliche Rückkehr von Multimillionären der Branche wie auch der Jungs von nebenan in den Pop-Mainstream; das Ansehen, das in der Pop-Unterhaltung »Realität« genießt; der zunehmende Hang der Akteure, was Kleidung und Aussehen angeht, als digital oder chirurgisch retuschierte Versionen gewöhnlicher Menschen aufzutreten; die übertriebene, bisweilen akrobatische Darstellung von Gefühlen beim Singen) spielt eine bedeutende Rolle, uns zu konditionieren, das Normalitätsmodell des Konsumkapitalismus anzuerkennen. Michael Hardt und Antonio Negri weisen darauf hin, dass in Auseinandersetzungen um »Rasse«, Gender und sexuelle Orientierung ein revolutionärer Standpunkt weit über die Forderung nach einer Anerkennung verschiedener Identitäten hinausgeht. Der »revolutionäre Prozess der Abschaffung von Identität ist monströs, gewaltsam und traumatisch. Versuche nicht dich selbst zu retten – tatsächlich muss dein *Selbst* geopfert werden! Das heißt nicht, dass die Befreiung uns in ein Meer der Indifferenz ohne Identifikationsobjekte wirft, aber die bestehenden Identitäten werden nicht mehr als Anker dienen.«[29] Ganz zu Recht warnen Hardt und Negri vor den traumatischen Dimensionen dieser Transformation, doch birgt eine solche, wie die beiden Autoren ebenfalls unterstreichen, zugleich glückliche Aspekte. Im gesamten 20. Jahrhundert war die Musikkultur ein wichtiges Labor,

[29] Michael Hardt und Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, S. 339 (dt. *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*, übers. von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn, Frankfurt a. M./New York: Campus, 2010, S. 346).

um die Menschen darauf vorzubereiten, eine Zukunft zu begrüßen, die nicht länger weiß, männlich oder heterosexuell wäre, eine Zukunft, in der die Absage an Identitäten, die ohnehin nur dürftige Fiktion waren, beglückend und befreiend wirkte. Im 21. Jahrhundert hingegen beschränkt sich die populäre Musikkultur darauf – und die zunehmende Verschmelzung von Pop und Reality-TV ist in dieser Hinsicht bezeichnend –, die spätkapitalistische Subjektivität lediglich widerzuspiegeln.

Es sollte an dieser Stelle bereits deutlich geworden sein, dass der Terminus Hauntology verschiedene Bedeutungen trägt. Es gibt den spezifischen, im Hinblick auf die populäre Musikkultur verwendeten Sinn, und ebenso gibt es die stärkere allgemeine Bedeutung, in der Hauntology sich auf Persistentes, Repetitives oder Präfiguratives bezieht. Und es gibt mehr oder weniger gutartige Varianten von Hauntology. Das vorliegende Buch wird sich zwischen diesen verschiedenen Bedeutungen bewegen.

Das Buch handelt zudem von den Gespenstern *meines Lebens*, im hier Vorgetragenen gibt es daher notwendigerweise eine persönliche Dimension. Doch nehme ich das alte Motto »Das Persönliche ist politisch« als Aufforderung, nach den kulturellen, strukturellen und politischen Bedingungen der Subjektivität zu fragen. Die produktivste Art, das Persönliche politisch zu verstehen, ist, das Persönliche als nicht persönlich anzusehen. Es ist für uns alle elend, wir *selbst* sein zu müssen (und mehr noch, gezwungen zu sein, uns selbst zu vermarkten). Kultur und Kulturanalyse hat ihre Bedeutung nicht zuletzt dadurch, dass sie uns vor uns selbst zu entkommen erlaubt.

Der Weg zu solcherart Einsichten war mühsam. Depression heißt der böse Spuk, der mein Leben lang an meinen Fersen klebt. (Ich verwende den Ausdruck Depression, um einen trostlosen, solipsistischen Zustand von der eher lyrischen – und kollektiven – Ödnis hauntologischer Melancholie zu unterscheiden.) In einem Zustand der Depression,

der mir das alltägliche Leben kaum erträglich scheinen ließ, habe ich 2003 zu bloggen angefangen. Das Schreiben war verschiedentlich Teil der Auseinandersetzung mit diesem Zustand, und es ist kein Zufall, dass mein (bislang erfolgreicher) Ausweg aus der Depression mit einer gewissen Externalisierung von Negativität einherging: Das Problem ist nicht (nur) meines, sondern eines der gesamten Kultur um mich herum. Für mich steht fest, dass die Zeit von ungefähr 2003 bis heute, zumindest was die (Pop-)Kultur anbelangt, als die schlimmste seit den 1950er Jahren angesehen werden wird – und das nicht in irgendeiner fernen Zukunft, sondern schon bald. Die kulturelle Ödnis festzustellen heißt allerdings nicht, andere Möglichkeiten hätten nicht existiert. Dieses Buch ist ein Versuch, solchen Spuren nachzugehen.



Touchscreen Capture
Kommunikativer Kapitalismus und Pseudo-Gegenwart

Mark Fisher

> Sie kommen, um zu berühren, sie sehen aus, als würden sie berühren – ihr fester Blick erscheint lediglich als Aspekt taktiler Manipulation.[1]

> ›Moment mal, jetzt im Moment ist es mir egal, ob ich sterbe, aber in der Zukunft will ich vielleicht nicht sterben.‹ Paul sagte in irritiertem, zugleich fasziniertem Tonfall: ›In… der Zukunft?‹[2]

Träume im Cyberspace

Der Film *Anathema* (2011) des Künstlerkollektivs *Otolith Group* versetzt uns ins Innere der Maschinenträume des kapitalistischen Cyberspace. Der Großteil der Bilder des Films ist Werbespots für Kommunikationsgeräte entnommen. Von der üblichen Voice-over-Stimme und dem Werbetext abgelöst, die sie normalerweise mit einem bestimmten Produkt verbinden würden, strahlen diese Bilder und Sequenzen eine unheimliche Erotik aus. Diese sanft nachgebenden sich öffnenden Schnittstellen, diese harte, Oberflächen, die in dem Moment zerfließen, in dem man sie berührt, diese Distanzen, die sich von einem Moment zum anderen auflösen – sind das nicht die Traumbilder des zeitgenössischen Kapitalismus? Die Flüssigkristallräume unbegrenzter

¹ Jean Baudrillard, »The Beauborg Effect«, in: ders., *Simulation and Simulacra*, Ann Arbor 1994, S. 61-74, hier S. 70.

² Tao Lin, *Taipeh*, Köln 2014, S. 164.

Durchlässigkeit und Plastizität des Films zeigen die Welt, wie sie sich dem Kapital »selbst« darstellt.

Vor mehr als dreißig Jahren analysierte Jean Baudrillard die Eigenschaften dieser Traumbilder. In einer Art hellsichtiger Voraussicht finden sich in seinen Büchern Passagen, die sich wie die Beschreibungen des semiotisch-libidinösen Terrains lesen, aus dem *Anathema* zusammengesetzt ist. Baudrillard schrieb von einem »große[n] Fest der Partizipation«, das aus »Myriaden von Stimuli, aus Miniaturtests, aus unbegrenzt teilbaren Frage/Antwort-Paaren« besteht und einen »imaginäre[n] Bereich des Kontakts« erzeugt.[3] In dieser »Kultur der taktilen Kommunikation«, so Baudrillard, gelangen wir »vom Ultimatum zum permanenten Druck, von der erzwungenen Passivität zu Modellen, die von vornherein auf die ›aktive Reaktion‹ des Subjekts hin konstruiert worden sind, auf seine Einbeziehung, auf seine ›spielerische‹ Partizipation etc. hin berechnet sind, bis hin zum Modell eines totalen ›Environments‹ aus pausenlosen, spontanen Antworten, aus begeisterten feed-backs und weitgefächerten Kontakten«[4].

Die unheimliche Ähnlichkeit zwischen Baudrillards Darstellung und der Welt der Touchscreens von Facebook, Instagram und Twitter ist offenkundig. Für Baudrillard war entscheidend, dass die alte Form der Kritik (die auf der Idee einer passiven Bevölkerung basiert, die einem Spektakel ausgesetzt ist, das man ihr gewissermaßen aufzwingt) obsolet geworden ist. Die Kontrollsysteme – Baudrillard würde sie nicht einmal mehr Macht nennen – hatten sich angesehen, was in den Sechzigerjahren ablief und sich dementsprechend angepasst. Sie *befehligten* die Bevölkerungen nun nicht mehr, sondern luden sie zur Partizipation ein. Diese Simulation von Beteiligung – die »Ideologie des ›Kontakts‹, die [...] darauf abzielt, die Idee des sozialen Zusammenhangs zu ersetzen«[5] – ist als Mittel zur Ablenkung, Übernahme und letztlich Neutralisierung der demokratischen Forderungen nach Selbstbestimmung und Selbstentfaltung aus den Sechzigern geschaffen worden.

³ [...]ean Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, München [...]82, S. 112.

⁴ [...]d.

Baudrillard ist sich im Klaren darüber, dass die Form der Taktilität, auf die er sich bezieht, nicht sinnlich ist: »In dem Moment, in dem die Berührung für uns ihre sensorische, sinnliche Bedeutung verliert [...], ist es möglich, daß sie wieder zum Schema einer Welt der Kommunikation wird [...].«[6] Sind wir heute durch die Allgegenwärtigkeit berührungsgesteuerter Smartphone-Oberflächen nicht in eine Epoche des Kontakts ohne jegliche Sinnlichkeit eingetreten? Wenn man die glatte Oberfläche eines iPhones, berührt, fühlt sich alles auf dem Bildschirm gleich an. Die Finger handeln gewissermaßen als Verlängerung von Auge und Gehirn – aber von einem Auge und einem Gehirn, die vom kapitalistischen Cyberspace radikal verändert worden sind. Die Finger werden zu Relais in einem digitalen Zwangssystem, zu Auslösern eines digitalen Abzugs. Doch selbst dazu scheinen sie nicht tauglich: Affenfinger, zu dick und nicht feinfühlig genug, um das Touchscreen-Interface adäquat zu bedienen. Wenn das iPhone, wie in einem *sight gag* einer *Simpsons*-Episode, auffallend an den schwarzen Monolithen in Stanley Kubricks *2001: Odyssee im Weltraum* erinnert, erscheinen wir allzu oft, wenn wir es benutzen, so primitiv wie die Affen in Kubricks Film, wenn sie mit der rätselhaften Undurchsichtigkeit der schwarzen Oberfläche des Monolithen konfrontiert werden.

Digitale Zuckungen

Mit dem Beginn des 21. Jahrhunderts hat sich das sozio-semiotische Regime, das Baudrillard beschrieb, zu dem fortentwickelt, was Jodi Dean *kommunikativen Kapitalismus* benennt. Dean definiert den kommunikativen Kapitalismus als System, in dem »die Standards einer am Markt und am Konsum ausgerichteten Unterhaltungskultur das Bezugssystem demokratischer Regierungsformen bilden« und in dem Nachrichten nur noch ein Teil »der Zirkulation von Bildern, Meinungen und Informationen, und der Milliarden Informationshäppchen, die versuchen, zugleich Aufmerksamkeit zu erregen und aufrechtzuerhalten, die Meinungen, Vorlieben und Trends in einer bestimmten Weise fördern oder beeinflussen«, darstellen.[7] Die Genialität der kommunikativen kapitalistischen Vereinnahmung besteht eben darin, dass sie dem konkreten Inhalt gegenüber indifferent ist. Es ist ihr egal, wie viele antikapitalistische Mitteilungen zirkulieren mögen, es geht nur darum, dass die Mitteilungen weiter zirkulieren, unaufhörlich. Es handelt sich um ein scheinbar perfektes System der Besitzergreifung, bei dem »jede Veränderung des Systems eine Stärkung des Systems nach sich zieht«.[8] Eine Konsequenz daraus ist, dass ein »unfaires und räuberisches politökonomisches Projekt, welches die Vermögen und die Macht auf einige Super-Reiche konzentriert«,[9] als etwas Gegenteiliges verschleiert wird: Ein offenes Mitbestimmungssystem, das eine vereinfachte Zugänglichkeit ermöglicht. Durch dieses Kunststück verschwinden strukturelle Antagonismen, sie »vervielfachen sich zu einer Unzahl untergeordneter Probleme und Ereignisse«.[10] Was aber befördert diese Zirkulation, wenn nicht unser Begehren – das Begehren, noch ein Gespräch mehr zu führen, eine Antwort mehr zu geben, mit dem Klicken fortzufahren?

⁵ Ebd., S. 101.

⁶ Ebd.

⁷ Jodi Dean, *Democracy and other Neoliberal Fantasies*, London / New York 2009, S. 24.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., S. 23.

¹⁰ Ebd., S. 24.

Mark Fisher, Touchscreen capture, Aus: Absolute Gegenwart, Merve Verlag Berlin

Das libidinöse Terrain, das in *Anathema* erkundet wird, mag so gestaltet sein, wie die Kommunikationsmatrix für das Kapital aussieht, wie sie sich für das Kapital »anfühlt«. Doch die Erfahrung der menschlichen Benutzer dieser Matrix ist deutlich verschieden von der liquiden Erotik, die im Film der *Otolith Group* gezeigt wird. Es ist Franco Berardi – dessen Arbeiten über Semio-Kapitalismus Deans Beschreibung des kommunikativen Kapitalismus ergänzen –, der wohl am meisten beigetragen hat zur Analyse des Gegensatzes zwischen dem ökonomisch-semiotischen Strom des Kapitals und dem überlasteten und verkümmerten Zustand des menschlichen Nervensystems, das als Teil des Bindegewebes in diesem globalen kybernetischen Netzwerk agiert. Marx nannte die Arbeiter einst »bewußte Glieder« des Automaten[11], die notwendig seien, um die Ströme des Kapitals zu verbinden; der Semio-Kapitalismus jedoch bedarf nicht einmal mehr eines Bewusstseins – mindestens genauso sehr wie von unserem Bewusstsein nährt er sich von unserem Unbewusstsein, unserer Aufmerksamkeit. (Wer hat jemals einer Facebook-Werbung bewusst Aufmerksamkeit geschenkt?) Es ist klar ersichtlich, dass wir diesen Dingen nicht oder nicht vorrangig in unserer Funktion als bezahlte Arbeiter oder Angestellte unsere Aufmerksamkeit schenken. Heute werden wir sogar und vor allem in der Zeit außerhalb der Lohnarbeit ausgebeutet: Unsere Nerven machen Überstunden, um den Zeichenkrieg (*semioblitz*) zu bewältigen und ihn zu befördern. Doch für den Wert, den unsere Aufmerksamkeit kreiert, erhalten wir keinen Lohn. Einige der wichtigsten Passagen in Berardis Schriften haben die Spannung hervorgehoben, die zwischen der Unbegrenztheit des Cyberspace und der Begrenztheit und Verletzlichkeit des Körpers und der Nerven besteht: »Die Beschleunigung des Informationsaustauschs erzeugt einen pathologischen Effekt im einzelnen

[11] Karl Marx, Friedrich Engels, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, in: MEW, Bd. 42, Berlin 1983, S. 592.

menschlichen und noch vielmehr im kollektiven Geist«, schreibt Berardi in *Precarious Rhapsody*.[12]

> Die Individuen sind nicht in der Lage, die immense und stetig wachsende Masse an Informationen zu verarbeiten, die in ihre Computer, ihre Mobiltelefone, ihre elektronischen Tagebücher und ihre Fernsehbildschirme, letztlich in ihre Köpfe eindringt. Gleichzeitig scheint es unumgänglich, all diese Informationen aufzunehmen, zu verstehen und zu verarbeiten, wenn man produktiv, wettbewerbsfähig und siegreich sein will. […] Die notwendige Zeit jedoch, um diesen Informationen Aufmerksamkeit zu schenken […], fehlt.[13]

Die überschwängliche Rhetorik der Zugänglichkeit und Beteiligung, der *accessibility*, die mit den mobilen Kommunikationsgeräten verbunden ist, muss deshalb umgekehrt werden. Denn es sind nicht etwa Gruppen von Menschen oder einzelne Individuen, die Zugang zu einer unbegrenzten Fülle an Informationen haben; es ist der kapitalistische Cyberspace, der nunmehr virtuell unbegrenzten Zugang zu *uns* hat: zu unseren Nervensystemen und unserer Energie, zu unserem Begehren und unserer Aufmerksamkeit. Wir werden zu Kanälen, in denen der kommunikative Kapitalismus endlos zirkuliert und sich ausbreitet, Sklaven des *click drive*, eines Triebs, der die Fähigkeit, unsere Impulse zu kontrollieren, aushöhlt, während er zu jeder Zeit alles, was wir tun, aufzeichnet.

Seit geraumer Zeit, zumindest seitdem es so etwas wie Emails gibt, ist es offenkundig, dass es im strengen Sinn weder eine Arbeitszeit noch einen Arbeitsort mehr gibt. Von dem Augenblick an, als Smartphones allgegenwärtig geworden sind, ist

[12] Franco Berardi, *Precarious Rhapsody. Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation*, London 2009, S. 40f.

[13] Ebd.

es zur Normalität für Nutzer geworden, sich permanent im Inneren des kapitalistischen Cyberspace aufzuhalten – sie müssten sich anstrengen, wenn sie sich einmal davon abkoppeln wollten. Doch das bedeutet, dass wir es nicht so sehr mit einem Cyberspace in der Form eines Raumes zu tun haben, sondern vielmehr mit einem Cyberspace in der Form einer Raum-Zeit: einer Cyberspace-*Zeit*. Was zeichnet den gegenwärtigen Zustand mehr aus, als das unruhige Überprüfen unserer Nachrichten, die Möglichkeiten oder Anforderungen beinhalten mögen (meistens beides zugleich), oder, abstrakter, unseres Status', der ähnlich wie der Aktienmarkt unter andauernder Beobachtung steht und niemals endgültig geklärt ist?

Fernab von der radikal depersonalisierten, erotischen Verzehrung in *Anathema* ist die Cyberspace-Zeit gestückelt, fragmentiert. Ununterbrochen an verschiedene Kommunikationsplattformen angeschlossen zu sein, führt zu jenem Zustand, den Linda Stone als den Zustand einer »fortwährenden Teil-Aufmerksamkeit« gekennzeichnet hat.[14] Weit entfernt von *Anathemas* traumartig schmelzender Wunscharchitektur, befinden wir uns in einem Zustand eines digitalen Zitterns und Schwankens. Unsere Finger zucken über den Bildschirm, immer bereit für den nächsten Klick. Dieser *click drive* – der Trieb zu klicken – stellt einen Kurzschluss des Begehrens dar, der sogar die ausbeuterischste Pornografie altmodisch erscheinen lässt. Pornografie beansprucht immerhin ein minimales Verweilen bei den Bildinhalten. Beim *click drive* hingegen besteht das Begehren ausschließlich in der Aktivität des Klickens: ein motorischer Automatismus. Hier gibt es keine Möglichkeit des Abdriftens und Träumens. Die hier und dort aufblinkenden Warnsignale halten uns in einem Zustand schlafloser Unersättlichkeit – nur ein Klick mehr, nur eine Nachricht mehr. Jedes Signal bringt eine neue Dringlichkeit mit sich.

[14] Linda Stone, »Continuous Partial Attention« (lindastone.net/qa/continuous-partial-attention/).

Im kapitalistischen Cyberspace ähneln wir den Protagonisten eines Märchens, die sehnsüchtig auf eine unermessliche Menge von Gold schielen, die sich nur ein paar Schritte von ihnen entfernt befindet, und die sie doch nie zu fassen bekommen. Die unsichtbare Schwelle, die uns davon abhält, den Reichtum zu besitzen, ist die Zeit. Die pure Zwanghaftigkeit des digitalen Zuckens bedeutet, dass es uns an Zeit mangelt, um uns auf all die »verfügbaren« Informationen des Cyberspace einzulassen, selbst wenn es uns möglich wäre, sie zu verarbeiten.

Alles ist langweilig, keiner langweilt sich

Unlängst ist die Debatte um den kommunikativen Kapitalismus und Semio-Kapitalismus durch einen wichtigen Beitrag des *Institute of Precarious Consciousness* in ein neues Licht gerückt worden. In einer früheren, fordistischen Epoche, so argumentieren die Autoren des Instituts in ihrem Essay »We Are All Very Anxious«, sei Langeweile der »dominierende reaktive Affekt« gewesen, den der Kapitalismus zu bewältigen versuchte.[15] Langeweile war das unumgängliche Ergebnis repetitiver Fließbandarbeit. Sie stellte sowohl die zentrale Form der Knechtschaft im Fordismus dar, als auch die Quelle für eine neue oppositionelle Politik. Das Scheitern der Linken seit den Siebzigerjahren wurde häufig in ihrem Unvermögen gesehen, sich angemessen mit dieser Politik der Langeweile auseinanderzusetzen; einer Politik, die nicht durch Gewerkschaften oder politische Parteien artikuliert wurde, sondern sich vielmehr in kulturellen Praktiken wie jener der Situationisten und der Punks ausdrückte. Es waren die Neoliberalen und nicht die organisierte Linke, die es am besten verstanden, die Kritik der Langeweile aufzugreifen und für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Neoliberale gingen schnell dazu über,

[15] The Institute of Precarious Consciousness, »We Are All Very Anxious« (www.weareplanc.org/blog/we-are-all-very-anxious).

die fordistischen Fabriken und die Stabilität und Sicherheit der Sozialdemokratie mit Eintönigkeit, Vorhersehbarkeit und hierarchischer Bürokratie gleichzusetzen. An deren Stelle boten sie Begeisterung und Unvorhersehbarkeit – doch die Kehrseite dieser neuen fluiden Verhältnisse ist ein permanentes Angstgefühl. Angst ist der emotionale Zustand, der der ökonomischen, sozialen und existenziellen Unsicherheit entspricht, die von neoliberalen Regierungstechniken zum Normalzustand erhoben wurde.

Das *Institute of Precarious Consciousness* liegt richtig mit der Beobachtung, dass zu viele Formen antikapitalistischer Politik in Strategien und Perspektiven gefangen sind, die einst in einer Epoche des Kampfes gegen die Langeweile entstanden. Ebenso richtig ist, dass der Kapitalismus das Problem der Langeweile effektiv gelöst hat, und dass es heute darauf ankommt, dass die Linke Wege findet, die Angst zu politisieren. Die neoliberale Kultur, die zu der Zeit dominant wurde, als die Antipsychiatrie-Bewegung nachließ, hat Depression und Angst individualisiert, oder, mehr noch, viele Fälle von Depression und Angst sind Auswirkungen der erfolgreichen Tendenz des Neoliberalismus, Belastung und Anspannung zu privatisieren und politische Antagonismen in Krankheiten oder Willensschwäche zu verwandeln.[16]

Zugleich sollte die Debatte um die Langeweile etwas differenzierter verlaufen. Es ist sicherlich richtig, dass man sich heute beinahe nostalgisch nach einer »Langeweile 1.0« zurücksehnt: Nach der tristen Leere von Sonntagen, den späten Stunden nach dem Ende des Fernsehprogramms, selbst den endlos schleppenden Minuten des Wartens auf öffentliche Verkehrsmittel. Für jeden, der ein Smartphone besitzt, ist diese leere Zeit effektiv beseitigt worden. In der konzentrierten Umwelt des kapitalistischen Cyberspace wird dem Gehirn keine unproduktive Zeit zugestanden; stattdessen wird es von Reizen niedriger Intensität überflutet. Die Langeweile war ambivalent, sie war nicht einfach ein negatives Gefühl, das man schlicht loswerden wollte. Für Punk war Langeweile zugleich eine Herausforderung, eine Vorschrift und eine Gelegenheit: Wenn wir gelangweilt sind, so lautete die Schlussfolgerung, dann ist es an uns, etwas hervorzubringen, das die Leerstelle ausfüllt. Dennoch hat die Forderung des Kapitals nach Beteiligung und Partizipation die Langeweile scheinbar neutralisiert. Heute gibt es weder eine Entschuldigung dafür gelangweilt zu sein, noch eine echte Gelegenheit dazu.

[16] Ausführlich beschrieben habe ich diesen Prozess in »The Privatisation of Stress«, in: Mark Fisher, *Soundings. A Journal of Politics and*

Doch auch wenn die zeitgenössische Form des Kapitalismus das Gefühl der Langeweile ausgerottet hat, das *Langweilige* selbst hat sie nicht überwunden. Im Gegenteil, man könnte sogar behaupten, *das Langweilige* sei allgegenwärtig geworden. Mittlerweile haben wir größtenteils jede Erwartungshaltung aufgegeben, von Kultur in irgendeiner Form überrascht zu werden – das gilt für »experimentelle« Kultur ebenso wie für Populärkultur, beide sind im 21. Jahrhundert in Repetition und Homogenität gefangen.[17]

Dass niemand mehr gelangweilt ist, liegt einzig und allein daran, dass es niemanden mehr gibt, der zu dem Gefühl, gelangweilt zu sein, *fähig* wäre. Langeweile ist ein Zustand der Versunkenheit – tiefster Versunkenheit; das macht sie gerade zu einem solch bedrückenden Gefühl. Die Langeweile verbraucht unser Leben. Befinden wir uns im Zustand der Langeweile, haben wir das Gefühl, ihr niemals entkommen zu können. Es ist genau jene Fähigkeit der Versunkenheit, die heute allerorten als Ergebnis der fortwährenden Zerstreuung unserer Aufmerksamkeit angegriffen wird. Wenn Langeweile eine Form leerer Versunkenheit ist, dann wird sie effektiv durchkreuzt von positiveren Formen der Versunkenheit. Doch es sind diese Formen der Versunkenheit, die der Kapitalismus uns nicht bieten kann. Statt uns zu absorbieren, lenkt er uns vom Langweiligen ab.

[17] Für eine ausführliche Darlegung dieser These vgl. Mark Fisher, *Gespenster meines Lebens. Depression, Hauntology und die verlorene Zukunft.* Berlin 2015.

Vielleicht ist das Gefühl, das den gegenwärtigen Zustand am besten charakterisiert, also eine Mischung aus Langeweile und Zwang. Wir sind gelangweilt, selbst in den Momenten, in denen wir fasziniert sind, und die grenzenlose Zerstreuung ermöglicht es uns, der Konfrontation mit der tatsächlichen Endlichkeit der uns als sterblichen Wesen zur Verfügung stehenden Zeit aus dem Weg zu gehen – selbst dann, wenn der Tod über uns hereinbricht. Die Erkenntnis, dass es langweilig ist, hält uns dennoch nicht davon ab, ein weiteres Facebook-Quiz zu spielen, eine weitere Buzzfeed-Liste zu lesen oder uns durch Klatschgeschichten zu klicken, die von Personen handeln, für die wir uns nicht im Geringsten interessieren. Wir driften endlos durch ein Meer von Langweiligem, aber unsere Nervensysteme sind so überreizt, dass wir niemals den Luxus genießen, Langeweile zu *empfinden.*

Die Konsequenz daraus ist ein seltsamer existenzieller Zustand, in dem Erschöpfung in schlaflose Reizüberflutung übergeht (ganz egal, wie erschöpft wir sind, es ist immer noch genug Zeit für einen weiteren Klick), in dem Vergnügen und Angst koexistieren (der Drang, E-Mails zu checken, ist beispielsweise beides: Etwas, das wir für bezahlte Arbeit tun, *und* ein zwanghafter Trieb, der niemals befriedigt wird, ganz egal, wie viele Nachrichten wir erhalten).

Das Fegefeuer der Pseudo-Gegenwart

Gibt es ein besseres Bild für diese Art zeitlicher und libidinöser Gefangenschaft als die animierten GIFs, die sich im kapitalistischen Cyberspace vermehren? Diese GIFs sind externalisierte Erinnerungen, deren Bedeutung von der überwältigenden Mehrheit der Betrachter nicht nachvollzogen werden kann. Diese Bilder sind weniger vorgefundene Objekte als vorgefundene Erinnerungen: die Erinnerungen eines anderen, meistens in dem rekursiven Sinn, dass es sich um Erinnerungen an Spielfilme handelt, Erinnerungen an die vermittelten Erinnerungen anderer Personen sozusagen. Je unklarer und unauffindbarer ihre Quelle, je banaler die Szenen, die sie zeigen, desto eindringlicher sind die animierten Bilder.

Das animierte GIF ist ein Bild der gefangenen Zeit, der schlechten Unendlichkeit. Es ähnelt dem Audio-Sample, doch es gibt einen entscheidenden Unterschied. Während bei einem gut geloopten Audio-Sample der Punkt, an dem der Loop einsetzt, unbestimmbar wird, kann der Anfangspunkt eines animierten GIFs niemals unbestimmbar werden. Es ist die Ruckartigkeit des GIF, das Scheitern jedes Versuchs, einen überzeugenden Loop zu generieren, die dem GIF seine eigentümliche Melancholie und Unheimlichkeit verleiht. Die Figuren in GIFs sind in einem höllischen Zustand gefangen. Ein Teil davon besteht in ihrem Unvermögen wahrzunehmen, dass sie in einem Loop gefangen sind. Sie wiederholen endlos, ohne sich dessen bewusst zu sein. Sie sind für immer gefangen in dem, was man in einer Umkehrung Paolo Virnos die Pseudo-Gegenwart nennen könnte.

In *Déjà Vu and the End of History* behauptet Virno, dass zwischen dem Sinneseindruck des Déjà-vu und dem postmodernen Gefühl, dass die Geschichte an ihr Ende gekommen sei, eine Verbindung bestehe. Bei einem Déjà-vu, schreibt Virno, »nimmt die unmittelbare Gegenwart die Form einer Erinnerung an und wird erneut hervorgerufen, selbst während sie stattfindet. Die Gegenwart und die Pseudo-Vergangenheit, die denselben wahrnehmungs- und emotionsbezogenen Inhalt haben, sind nicht zu unterscheiden.« Daraus ergeben sich spezifische affektive Konsequenzen: »Der mit dem Déjà-vu verbundene Geisteszustand ist vergleichbar damit, *sich selbst beim Leben zuzusehen.* Das bedeutet Apathie, Fatalismus und Indifferenz der Zukunft gegenüber, die bis ins letzte Detail vorgeschrieben scheint.«[18]

[18] Paolo Virno, *Déjà Vu and the End of History*, London / New York 2015, S. 8f.

Doch ist das Déjà-vu wirklich jener Zustand, der am ehesten der gegenwärtigen Geschichtslosigkeit entspricht? Könnte man nicht sagen, dass wir vielmehr an einer temporalen Störung leiden, die in vielerlei Hinsicht eine *Inversion* des Déjà-vus darstellt? In *Déjà Vu and the End of History* weist Virno zu Recht darauf hin, dass die unmittelbare Gegenwart so erscheint, als wäre sie Vergangenheit: Was erfahren wird, nimmt heute die Form der Erinnerung an. So sind viele Begegnungen mit der zeitgenössischen Kultur durch eine Verwechslung des Alten mit dem Neuen charakterisiert: Was eigentlich eine Wiederholung ist, wird so erfahren, als würde es zum ersten Mal geschehen. Statt einer unmittelbar hergestellten Pseudo-Vergangenheit siechen wir in einer *Pseudo-Gegenwart* dahin – einem Jetzt, das als neu erfahren wird, obwohl es lediglich aus bereits Bekanntem und Vertrautem besteht.

War das Fegefeuer in der mittelalterlichen Theologie ein Übergangszustand, bei dem die Seelen auf ihrem Weg in den Himmel gereinigt wurden, so hat die moderne Epoche das Fegefeuer als einen eigenständigen Zustand neu erfunden. Befinden wir uns damit nicht in Becketts Universum – einem Universum, in dem Zwang und Warten niemals enden, einem Universum ohne Möglichkeit von Höhepunkt, Lösung und Verwandlung, einem Universum, das abgeschlossen ist, das aber niemals endgültig in einen Zustand entropischer Auflösung übergeht?

Eine Variante dieses Universums im kapitalistischen Cyberspace liefert Tao Lins außergewöhnlicher Roman *Taipeh*. Ähnlich wie der Großteil der Kultur des 21. Jahrhunderts – egal ob es sich dabei um Gegenwartskunst oder Reality-TV handelt – spielt der Roman in der tristen Immanenz der Welt, die er beschreibt. Die Hauptfigur Paul erscheint als ein Abbild des Autors. Der Roman erzählt von der Trivialität seines Lebens in einem Ton der Selbstreferenzialität und gutgelaunter Coolness, die an Andy Warhols Schriften erinnert. Jedoch sind seit Warhol fünfzig Jahre vergangen und das Banale stellt für die Kunst kein Neuland mehr dar. Vielmehr ist es das desublimierte Gelände, auf dem sich der Großteil der Gegenwartskunst, der Unterhaltung und der Fiktion abspielt. Paul und die anderen Autoren, Künstler und Verleger, die den Roman bevölkern, leben in einem eigentümlichen Zustand zwischen Hedonismus und Erbärmlichkeit. Sie nehmen Drogen wie Nahrung zu sich und produzieren dilettantische Filme mit ihren MacBooks. Auf Partys schauen sie sich Filme an, die sie selbst oder andere gemacht haben. Sie gehen Beziehungen ein und brechen sie ab, ohne eine merkliche Veränderung ihres Gefühlszustands.

Bei *Taipeh* handelt es sich bereits um eine historische Untersuchung jenes Zeitraums, bevor Smartphones auf den Markt kamen und man den Cyberspace noch vorrangig mittels Laptop betrat. (Der Roman ist durchgängig mit Beschreibungen der Körperhaltungen gespickt, die die Figuren einnehmen, um »ins Internet zu gehen«.) Allerdings stellt der kapitalistische Cyberspace bereits die Umwelt dar, in der die Figuren vorrangig leben. Sie ähneln den Figuren in animierten GIF-Bildern, die ein Bewusstsein von ihrem eigenen Dilemma erlangt haben. Dennoch verstärkt dieses Wissen um ihren Zustand lediglich das Gefühl, in einer psychischen, kulturellen und technischen Umgebung gefangen zu sein, die massiv vermittelt und vorprogrammiert ist. Vermittlung und Vorprogrammierung werden so sehr als gegeben hingenommen, dass sie, statt Empörung oder Spott hervorzurufen, eine Quelle der Beschwichtigung und Bestätigung darstellen. An einer Stelle im Roman – man könnte auch eine Menge anderer Stellen nennen – stellt Paul »vielleicht zwanzig Minuten nachdem er begonnen hatte, Twitter, Tumblr, Facebook und Gmail der Reihe nach kontinuierlich zu aktualisieren – begleitet von der fortgesetzten, gefühllosen, humorlosen Einsicht, dass sein Tag ›vorbei war‹ –, [...] irritiert fest, dass es nicht, wie er gedacht hatte, mitten in der Nacht war, sondern 16:46 Uhr«[19]. Die Anführungszeichen sind genauso typisch wie die verwickelte Satzstruktur. Die Satzstruktur ist flach und einfach gehalten, sie

[19] Tao Lin, *Taipeh*, a.a.O., S. 88.

zeichnet sich durch Erhebungen und Verzögerungen der Cyberspace-Zeit aus, die jeden Gedanken und jeden Sinneseindruck in eine temporale Architektur der Verzögerung und Unentschlossenheit einbettet (eine Vielzahl an Fenstern und Programmen ist gleichzeitig geöffnet). Die Anführungszeichen zeigen indessen die merkwürdige Qualität von Pauls hyper-vermitteltem Selbstbewusstsein auf. Es handelt sich dabei weniger um ein Bewusstsein als vielmehr ein leeres Registrieren von Dingen und Sachverhalten, welche bereits entschieden worden sind (jedoch nicht auf der Basis eines reflektierten Handelns). Hier begegnen wir der »Apathie, Fatalismus und Indifferenz der Zukunft gegenüber, die bis ins letzte Detail vorgeschrieben scheint«, die Paolo Virno beschreibt, *avant la lettre.* »In der Verfilmung seines Lebens, war ihm bewusst, wäre das der Moment – wie in Michel Gondrys *Vergiss mein nicht!*, wenn in einer Szene Coleridge zitiert wird und der Bildschirm dazu verschwommene, bunte, feierliche Bilder von Menschen nachts im Freien zeigt –, in dem man fühlte, dass die Welt ›schön und traurig‹ war, was er flüchtig und befangen fühlte, während er sich anstrengte, sich stattdessen auf das Gespräch zu fokussieren, das seine eigenen, unvermittelten Emotionen hervorbrachte.«[20] Die Drogen, die die Figuren wie Mahlzeiten zu sich nehmen, haben die Funktion, das Gefühl der allgegenwärtigen Vermittlung zu verstärken, statt dazu zu dienen, sich ihm zu entziehen. Sie ermöglichen den Figuren ein Management all jener Gefühle, die möglicherweise vom vorgeschriebenen Skript abweichen könnten. Auf diese Weise ist es ihnen möglich, sich immer weiter von den Gefühlen zu distanzieren, die sie ohnehin gewohnheitsmäßig nur als stereotype Reflexe erfahren. So etwa Paul, der, nachdem er einen Fehler gemacht hatte, »in seinem Zustand nahezu vollständiger Immunität gegen Scham und/oder Beklommenheit eine theoretische Verlegenheit [registrierte], die jemand, der nicht auf MDMA war, in einem solchen Moment verspürt haben mochte«[21].

Die Metaphorik, die die Autoren der Cyberpunk-Literatur einst verwendeten, um einen Lichtblitz der Andersartigkeit aufscheinen zu lassen, ist in *Taipeh* vollkommen neutralisiert. Künstlichkeit ist nunmehr genau so trivial und allgegenwärtig, dass sie nicht mehr jenes Mindestmaß an Andersheit zu bedeuten vermag, die in der Cyberpunk-Literatur durch das Bild der nahen Zukunft hervorgerufen wurde. Cyber-Technologie ist in unseren Alltag eingebettet, was bedeutet, dass unser Alltag in den Cyberspace eingebettet ist. Gewiss ist der Cyberspace hier nicht mehr jene verlockende Heterotopie, die er noch für die Figuren in William Gibsons *Neuromancer* darstellte. Wenn Paul sein Gedächtnis mit einer externen Festplatte oder »ein unheimliches Gebäude in der Ferne« mit einem »Cursor auf einem eingefrorenen Computerbildschirm« vergleicht,[22] dann handelt es sich um das literarische Äquivalent von computergenerierten Animationen und Effekten. Es ist weder eine naturähnliche Simulation noch die immanente Produktion eines neuen, »unnatürlichen« Sinneseindrucks. Eine solche Symbolik provoziert stattdessen das Gefühl, sich in einer Simulation zu befinden, die kein Außen kennt. Die Zukunft, soweit sie vorstellbar ist, bietet lediglich mehr vom Gleichen.

> Er konnte das Gefühl nicht abschütteln, dass er nicht allein war – dass sich ein Teil von ihm im Gehirn des Universums, wo alles, was geschah, gleichzeitig in Form von öffentlich zugänglichen und unzerstörbaren Daten aufgezeichnet wurde, bereits bei all den anderen befand, die gestorben waren. In einer Milliarden Jahre entfernten Zukunft wurden die Informationen seiner Existenz, deren

[20] Ebd., S. 210f.

[21] Ebd., S. 139f.

[22] Ebd., S. 175.

Einprägung in die Raumzeit die Erfahrung seines Lebens ausmachte, von Millionen Wesen studiert, die ihn besser kannten, als er das je selbst tun würde. Sie wussten alles über ihn, kannten selbst die Gedanken in ihrer exakten Vagheit, die er dachte, während er sich geistesabwesend auf den Schlaf zubewegte, und studierten ihn in ihrer Entsprechung der Realschule, jedenfalls ›vielleicht‹, wie ein flüchtiger Aspekt von Pauls Bewusstsein dachte, ohne zu wissen, worauf er sich bezog.[23]

Paul ist zum Solipsismus verdammt und zur gleichen Zeit seiner Innerlichkeit beraubt. Narzissmus geht in Paranoia über. (In seinen ersten vorläufigen Gedanken zum Narzissmus hat Freud eine Verbindung zwischen Narzissmus und »Paraphrenie« hergestellt.) Doch die Paranoia ist nicht länger der manisch theologische Einfallsreichtum eines Richters namens Schreber. Paul kann sich stattdessen nur eine Welt vorstellen, in der technischer Fortschritt lediglich die Grenzen des Ultra-Banalen auszudehnen vermag. Es ist keine böse und despotische Super-Intelligenz, welche die Einzelheiten von Pauls Geist untersuchen wird; es ist stattdessen das gelangweilte Schulkind, das die »exakte Vagheit« seines dauerhaft ungelösten Gefühls- und Geisteszustands studieren wird.

Die Simulation ohne Außenseite ist nichts anderes als der Kapitalismus selbst. Tao Lin liefert uns eine Darstellung davon, was kommunikativer kapitalistischer Realismus genannt werden kann. Es ist die Fiktion eines Seins, das in den endlosen Strömen der Kommunikationsapparate gefangen ist, die untrennbar sind von einem Kapitalismus, der sich selbst in eine vorstellbare Zukunft projiziert.

In *Taipeh* fallen die Antinomien der Postmoderne – oder vielmehr der Postmoderne und ihres vermeintlichen Gegenteils – zusammen. Auf der einen Seite erreicht das qualvolle Selbstbewusstsein des postmodernen Subjekts einen höllischen Zwischenraum, in dem der Rausch der Aneignung schon lange den Weg freigemacht hat für die unsagbare Banalität des »Allzeit bereit« des Cyberspace. Auf der anderen Seite ist der Roman durchzogen von jenem Typ des unpersönlichen Affekts, den Deleuzianer normalerweise der bewussten Distanz postmoderner Reflexivität gegenüberstellen. In *Taipeh* ist der Affekt die Inversion der spinozistischen Glückseligkeit. Es ist eine

> auf Traurigkeit basierende Angst, immun gegen Tonlagen und Interpretationen, so als wäre sie gar nicht für Menschen gedacht – instinktiver Traurigkeit, aber insofern von Angst unterschieden, als sie den Herzschlag verlangsamte und die Sinne beeinträchtigte und so alles ›finsterer‹ erscheinen ließ. Manchmal war es weniger ein Gefühl als vielmehr die Erkenntnis, dass man, wenn man starb, in der Abwesenheit der Zeit, ohne das Vorhandensein eines Gewöhnungsmechanismus oder irgendwelcher Kommunikationsmittel, möglicherweise bis in alle Ewigkeit in einem albtraumartigen Zustand gefangen wäre.[24]

Was fehlt, ist ein Ich, das zwischen Selbstbewusstsein und Gefühl vermitteln kann. Das scharfsinnige Selbstbewusstsein ist in Wirklichkeit eine Form farbloser maschineller Reflexivität, wobei die betreffende Maschine nichts von der Gothic-Erhabenheit von *Neuromancers* Wintermute hat. Stattdessen handelt es sich um eine langweilige Künstliche Intelligenz, die sich ihrer eigenen routinierten Verhaltensweisen bewusst wird, ohne jedoch fähig zu sein, diese zu verändern. Wäre *Taipeh* ein Roman von Jonathan Franzen, gäbe es irgendwann den Punkt, an dem Paul sich seine »auf Traurigkeit basierende Angst« eingestehen und zugeben würde, dass er depressiv ist.

Doch in *Taipeh* schwillt die »auf Traurigkeit basierende Angst«, die »gar nicht für Menschen gedacht« ist, kontinuierlich an, sie macht das Hintergrund-Ambiente des Romans aus. Genau aus diesem Grund gibt es kein Subjekt, das in der Lage wäre zu sagen: »Ich bin depressiv.« Selbst wenn die Depression sein ganzes Sein durchzieht, behandelt Paul das Gefühl der »auf Traurigkeit basierenden Angst« immer noch so, als sei es die Fehlfunktion einer ansonsten intakten Maschine. Gibt uns das nicht einen Einblick in die wirklichen Bedingungen der Depression – insbesondere im Kontext des kommunikativen Kapitalismus? Die Person, die sagen kann »Ich bin depressiv«, ist bereits aus ihrer Depression herausgetreten, zumindest einen kleinen Schritt. Der kommunikative Kapitalismus lenkt uns von unserer Depression ab, während er uns depressiv macht, genauso wie er uns von unserer Langeweile ablenkt, während er uns langweilt.

POSTKAPITALISTISCHES BEGEHREN

Eine Falle des kommunikativen Kapitalismus ist die Sehnsucht, sich von der technologischen Moderne zurückzuziehen. Die Möglichkeit des Rückzugs würde voraussetzen, dass das gegenwärtige hektische Aufmerksamkeitsbombardement die einzig mögliche Form einer technologischen Moderne darstellt, von der wir uns dementsprechend nur entfernen können. Der kommunikative kapitalistische Realismus agiert so, als hätte die Kollektivierung von Begehren und Ressourcen bereits stattgefunden. In Wirklichkeit aber versperren die Imperative des kommunikativen Kapitalismus die Möglichkeit einer solchen Zusammenführung und gesellschaftlichen Verallgemeinerung, indem sie den bereits existierenden Cyberspace benutzen, um die bestehenden Modi von Subjektivität, Desozialisierung und Schinderei zu verstärken.

Um einige Anhaltspunkte zu erhalten, wie eine Welt jenseits davon aussehen könnte, lohnt es sich, zu dem eingangs besprochenen Film *Anathema* der *Otholith Group* zurückzukehren. In der Ablösung der libidinösen Fragmente von den kapitalistischen Zeichen, mit denen sie willkürlich artikuliert werden, eröffnet *Anathema* einen Modus der Zeit, der sich stark von den Dringlichkeiten des kommunikativen Kapitalismus unterscheidet. *Anathema* schlägt eine andere Nutzung der digitalen Maschinerie vor, eine neue Form des digitalen Begehrens: nicht weniger als eine Art digitales Halluzinogen. Beim Ansehen von *Anathema* werden wir uns erst bewusst, wie nicht-halluzinogen, wie sauber und »clean« die heutige Mainstream-Kultur geworden ist. Diese Entwicklung ist ein Aspekt des kapitalistischen Realismus, der alles auf die Imperative des *Betriebs* und der neurotischen psychologischen *Innerlichkeit* reduziert. *Anathemas* Halluzinogen verhindert die angsterfüllte Identifikation mit unserem geschäftigen Selbst, unserem Geschäfts-Selbst. Es dehnt die Zeit; verleitet uns dazu, zu verweilen *und* abzudriften. Dabei handelt es sich weder um Erholung noch um Unterhaltung, die lediglich dazu dienen, uns so weit fit zu machen, damit wir wieder zurück an die Arbeit gehen können. Diese Begehrens-Zeit hat so wenig mit der am Tropf hedonischer Nuggets hängenden i-Kultur (iPhone, iMac, ...) zu tun, wie mit der Betriebsamkeit der Arbeit an sich.

Es sind dieser Gebrauch der Zeit und die entsprechenden Bedingungen der Ermöglichung eines solchen Gebrauchs, die uns dazu befähigen, die Zukunft wiederzuentdecken.

Aus dem Englischen von Marcus Quent und Hannes-Caspar Petzold

[23] Ebd., S. 143f.

[24] Ebd., S. 251.

London nach dem Rave: Burial

(k-punk-*Eintrag vom 14. April 2006*)

Burial ist die Art Album, von der ich seit Jahren geträumt habe, im wahrsten Sinn des Wortes. Es ist oneirische Clubmusik, eine Sammlung »geträumter Tracks«, wie Ian Penman sie sich in seinem bemerkenswerten Essay über Trickys *Maxinquaye* vorstellt.[1] Tatsächlich bietet *Maxinquaye* einen Orientierungspunkt, aber auch Tracks von Pole wären hier zu nennen – wie diese beiden beschwört Burial im Knistern und Knacken hörbare Geister, rückt die akzidentielle Materialität des Klangs in den Vordergrund, statt sie zu verdrängen. Trickys und Poles »Cracklology« ist eine Weiterentwicklung materialistischer Magie im Dub, der »die Nähte der Aufnahme nach außen kehrt, um sie hörbar und berauschend wirken zu lassen«, wie Penman schreibt.[2] Doch statt der hydroponischen Hitze von Trickys Bristol und der nasskalten Gewölbe von Poles Berlin evoziert Burials Sound, wie der Pressetext zur Veröffentlichung es formuliert, ein »unter Wasser stehendes South London der nahen Zukunft. Niemals lässt sich sagen, ob das Knistern vom elektrostatischen Rauschen des Piratensenders herrührt oder vom prasselnden tropischen Platzregen in der überschwemmten Stadt draußen vor dem Fenster.«[3]

Nahe Zukunft, mag sein… Doch wenn ich Burial höre und dabei in diesem kümmerlichen Frühling durch das feuchtkalte und nieselige South London gehe, fällt auf, dass das Album sehr stark London *heute* ist – soll heißen, es

[1] Ian Penman, »Tricky: Black Secret Tricknology«, in: *The Wire* 133 (März 1995), S. 37.
[2] Ebd., S. 39.
[3] Hyperdub Records, »HDBCD001 – Burial – Burial«, September 2006.

Speed ist eine Konnektivitätsdroge, eine Droge, die Sinn in eine Welt brachte, in der elektronische Netze in unglaublicher Geschwindigkeit zu wuchern begannen. Doch der Comdown ist heftig.

Massiver Serotoninmangel.

Engergieabfall.

Fernsehr einschalten.

Puls beruhigen.

Alles sein lassen.

Alles wird

zu viel.

Mark Fisher, Gespenster meines Lebens, Edition Tiamat



verweist auf eine Stadt, in der nicht nur Vergangenes, sondern auch verlorene Zukunft herumspukt. Weniger die nahe Zukunft scheint daher hier Gegenstand als der quälende Schmerz ihrer Unerreichbarkeit. *Burial* wird von dem, was einmal war, ebenso heimgesucht wie von dem, was gewesen sein könnte – doch am stärksten ist die Klage über das, was auch jetzt noch eintreten könnte. Das Album erinnert an das verblasste, zehn Jahre alte Tag eines Graffiti-Künstlers, dessen Rave-Träume im völligen Stillstand nervtötender Jobs zerstoben sind.

Burial ist eine Elegie auf das Hardcore-Kontinuum, ein *Memories From The Haunted Ballroom* der Generation Rave. Es ist, wie durch die verlassenen Räume zu streifen, die sich einst Raves angeeignet hatten, und sie erneut menschenleer und heruntergekommen vorzufinden. Gedämpft hupen Drucklufthörner, wie Geister vergangener Raves. Zerbrochenes Glas knirscht unter den Füßen. MDMA-Flashbacks rufen ein untotes London auf, wie in *Jacob's Ladder* Halluzinogene Dämonen der New Yorker U-Bahn entsteigen lassen. Soundhalluzinationen verwandeln den Rhythmus der Stadt in anorganisches Sein, eher deprimierend als bösartig. In den Wolken lassen sich Gesichter erkennen, im Knistern sind Stimmen zu vernehmen. Was eben noch wie ein gedämpfter Bass klang, ist nichts weiter als das Poltern von U-Bahn-Waggons.

Burials Trauer und Melancholie heben sich ab vom emotionalen Autismus und der Strenge von Dubstep. Mein Problem mit Dubstep bestand immer darin, dass in dem Moment, da Dub als positive Entität begründet wurde, ohne jeglichen Bezug zu Song- oder Popstrukturen, dem Ganzen häufig das Gespenstische abhandenkam, das die Subtraktion im Herstellungsprozess zunächst erzeugt hatte. Die Reduktion führte zunehmend dazu, nicht Raum zu schaffen, sondern eine bedrückende, klaustrophobische Eintönigkeit. Im Gegensatz dazu zeigt Burials schizophonische Hauntology eine dreidimensionale Schärfentiefe, die sich nicht zuletzt der Art verdankt, wie – bei aller Rückkehr zum Phono-Dezentrismus des Dub – den zu löschenden Stimmen eine privilegierte Rolle eingeräumt wird. Fetzen wehmütiger Vocals jagen durch die Tracks wie Schnipsel verwaister Liebesbriefe, die der Wind durch namenlose, von einer Katastrophe verwüstete Straßen treibt. Die Wirkung ist ebenso erschütternd bitter wie etwa die langen, nachgeführten Kameraeinstellungen, die bei sublimen Objekten des Verfalls verweilen, wie sie Andrei Tarkowski in seinem Film *Stalker* (1979) verwendet.

Burials London ist eine schwer angeschlagene Stadt, bevölkert von Ecstasy-Konsumenten auf Freigang aus psychiatrischen Einrichtungen, enttäuschten Liebhabern in Nachtbussen, Eltern, die es nicht fertigbringen, ihre 12″-Rave-Platten auf dem Flohmarkt zu verkaufen; ihre Gesichter sind von Ruhelosigkeit gezeichnet, doch ihre interpassiven nihilistischen Kinder verfolgt zugleich die Ahnung, dass die Dinge nicht immer so waren. Die Schwermut in Tracks wie »U Hurt Me« und »Gutted« ist beinahe übermächtig, hier treffen sich Dem 2 und Durutti Column aus der Zeit des *Vini Reilly*-Albums. »Southern Comfort« tötet den Schmerz lediglich ab. Aus Ravern wurden Scheintote; Burials Beats sind entsprechend alles andere als tot – wie das Ticken eines merkwürdigen Metronoms in der verlassenen Schule von Silent Hill, wie das träge Rattern eines mit Graffiti übersäten Geisterzugs auf dem Rangiergleis. Vor zehn Jahren verglich Kodwo Eshun den »wilden, dröhnenden Lärm« von No U-Turns »Hoover-Bass« mit »dem Sound von tausend Autoalarmanlagen, die gleichzeitig losgehen«.[4] Der gedämpfte Bass auf *Burial* ist der gespenstische Nachhall jenes Dröhnens, ausgebrannte Autos, die Erinnerung an den einstigen Lärm.

Tatsächlich erinnert mich Burial an Graffiti-Gemälde von Nigel Cooke. Die mürrischen Gestalten, die Cooke in seinen

[4] Kodwo Eshun, »Abducted by Audio«, in: *Swarm* 3, Winter 1998.

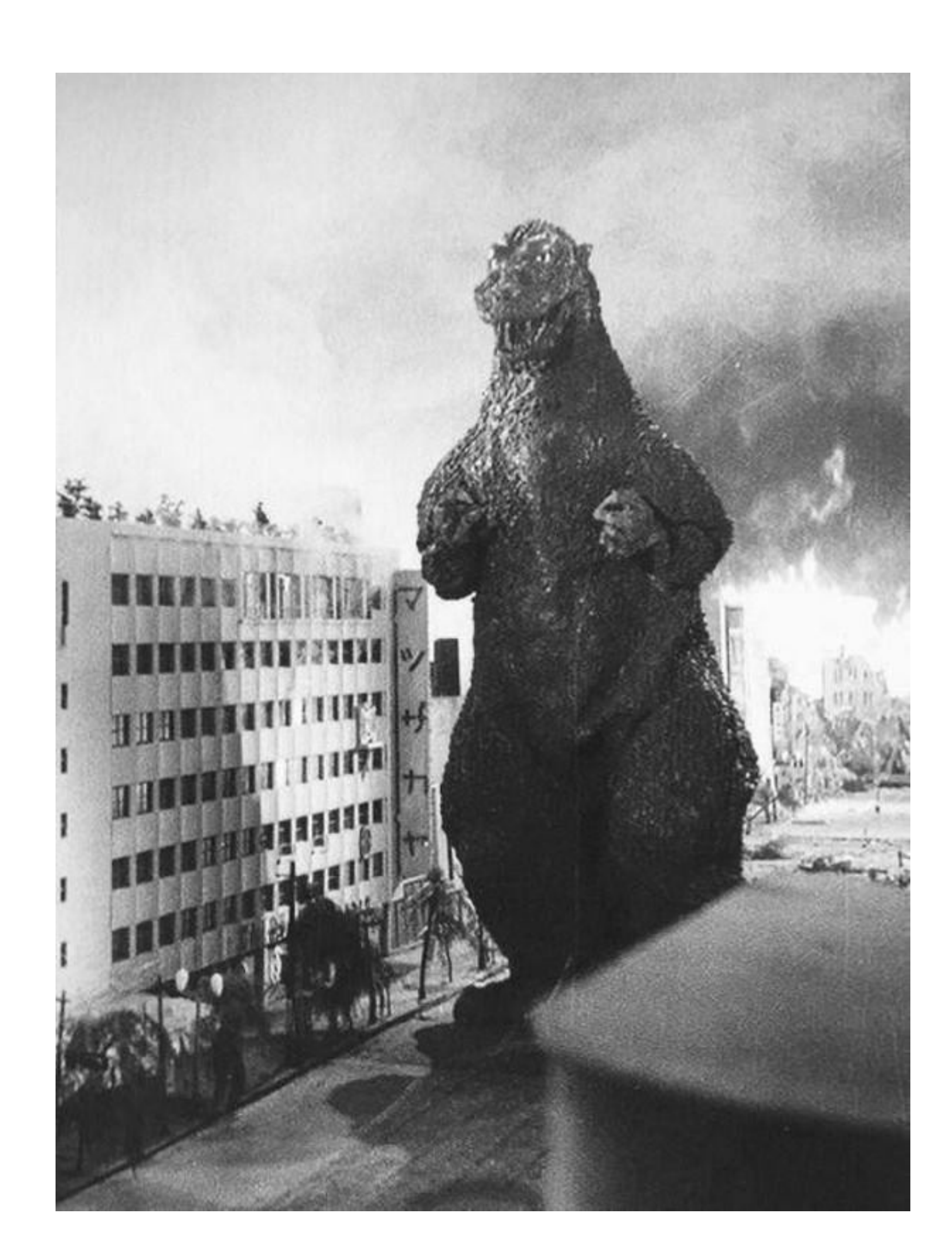
Bildern zeigt, sind perfekte visuelle Entsprechungen des Sounds von Burial. Vor einem Jahrzehnt beschworen Jungle und HipHop Teufel, Dämonen und Engel. Burials Tracks hingegen rufen nach den »Kette rauchenden und schluchzenden Gewächsen«, die in Cookes Malerei sehnsüchtig aufseufzen.[5] Bei einem Vortrag in der Tate Gallery stellte Cooke fest, die Heftigkeit von Graffiti beruhe zu einem guten Teil auf Geschwindigkeit. Von daher gibt es eine Art Affinität zwischen der Art, wie Cooke Graffiti im »langsamen« Medium der Ölmalerei neu begründet, und dem, wie Burial die Hyperkinese des Rave durch getragene Melancholie subvertiert (oder dubvertiert?). Der ramponierte AfroNoFuturismus von Burial schafft in den nuller Jahren für London, was Wu Tang in den Neunzigern für New York schafften. Das Album bietet, was Massive Attack immer versprachen, aber nie wirklich erreichten. Es ist all das, was Goldies *Timeless* hätte sein sollen. Es ist das Dub City-Gegenstück zu Luomos *Vocalcity*. *Burial* ist eines der Alben des Jahrzehnts. Vertrauen Sie mir.

[5] South London Gallery, Nigel Cooke: A Portrait of Everything, 30. März – 14. Mai 2006 (Ankündigungstext).

Franko „Bifo“ Beradi (geb.1948) - After the future, AK Press

Franco “Bifo” Berardi ist ein italienischer marxistischer Schriftsteller, Philosoph und Aktivist in der Tradition der Autonomia-Bewegung. Sein Werk fokussiert sich hauptsächlich auf die Rolle der Medien und der Informationstechnologie im post-industriellen Kapitalismus. Berardi schrieb mehr als zwei Dutzend Bücher sowie eine größere Anzahl an Essays und Reden. Als politischer Aktivist war er an den Ereignissen 1968 an der Universität in Bologna beteiligt. 1975 gründete er die Zeitschrift A/traverso und war Teil von Radio Alice, Italiens erstem freien Radio. Sein Buch „After the Future“ erschien 2011 und ist bisher nur ins Englische übersetzt.

Es folgt ein grobes! Exzerpt dieses Buches, das ich beim Lesen angefertigt hab zusammen mit einem Ausschnitten, die wir uns genauer anschauen könnten.



After the Future - Ein Exzerpt

The Century that trusted in the future (S.14-19)

Für Bifo beginnt das 20th Jahrhundert mit dem italienischen Futurismus und dem russischen Konstruktivismus. Mit Bewegungen, die in die Zukunft vertrauten.
Dieser Hoffnung verbunden mit dem Ideal der Utopie hat sich trotz der Katastrophen bis 68 gehalten und das vergangene Jahrhundert geprägt. Ab 1977 sieht er einen Bruch, am radikalsten ausgedrückt durch das „No Future" der Punks. Von da aus verschwindet der Begriff der Zukunft. Die Zukunft ist in dieser Zeit ein gesellschaftliches Konstrukt, das so nicht immer existiert hat. z.B kannte das Mittelalter keine Zukunft, das gesellschaftliche Ideal lag im paradiesischen Anfang, zu dem es zurückzukehren galt. Der Mythos der Zukunft wurzelt viel mehr im modernen Kapitalismus mit seiner expandierenden Ökonomie und dem Zuwachs an Wissen. Die Idee, dass die Zukunft besser ist, als die Gegenwart ist nicht natürlich, sondern folgt dem bourgeoisen Produktionsmodell. Die Zukunft als „ideologische Übersetzung" der Realität des ökonomischen Wachstums. All die politischen Bewegungen des vergangenen Jahrhunderts gruppierten sich um ein Prinzip: Obwohl die Gegenwart fürchterlich ist, wird die Zukunft in hellem Licht strahlen.

„In diesem Buch will ich versuchen die Idee zu entwickeln, dass diese Zukunft vorbei ist".

Natürlich endet damit nicht die physikalische Zeit, es geht um die psychische Wahrnehmung von so etwas wie Zukunft, um die Erwartungen und die Haltung zu ihr. Egal welcher Spielart (Hegel-Marxisitisch, Techno-Futuristisch, Liberal-Demokratisch) Das 20te Jahrhundert war geprägt von einer Zukunftserwartung.
Es folgt das: „Ich bin in dieser Generation aufgewachsen und ich kann ohne diesen Zukunftsglauben nicht leben" und ein pathetischer Appell sich mit all dem nicht abzufinden. Dazu muss das Abhanden-kommen der Zukunft rekonstruiert werden.

Futurism and the reversal of the future (S.19-25)

Das Manifest der Futuristen (Marinetti) fällt zusammen mit den ersten Ford T´s, die in Detroit vom Fließband fahren. Es ist Resultat der Rückständigkeit der russischen/italienischen Ökonomie und feiert die Geschwindigkeit, die sich in dieser Zeit durch die rasende Entwicklung der Produktionsmittel entfalten. Marinettis Lobgesang auf die Geschwindigkeit und die Maschinen scheint heut lächerlich. Damals waren Maschinen äußerliche Objekte, heute wirkten sie längst überall um uns und in uns hinein. „The machine is us". Hundert Jahre nach Marinetti hat sich die Geschwindigkeit von den realen, äußeren Maschinen in die Informationssphäre verschoben und wirkt in uns. Geschwindigkeit selbst wurde internalisiert. Solang eine Ausdehnung der äußeren Maschinen in der Welt möglich war, war auch eine Zukunft noch denkbar, da Zukunft nicht nur eine Dimension der Zeit, sondern auch des Raums ist. „The future is the space we do not yet know; we have yet to discover and exploit it." An diesem Punkt kommt der Cyberspace ins Spiel. Er öffnet einen neuen virtuellen Raum und besetzt unsere (Frei-)Zeit. Bifo schneidet hier den Begriff der Empfindsamkeit an, erklärt den Sprung aber nicht wirklich. -> *Ich währe ja eher beim Erfahrungsschwund und bei der Schnecke. Vielleicht kann das Fühlhorn der Schnecke auch einfach auf nichts Neues mehr im realen Raum ertasten, an dem Erfahrung noch gemacht werden könnte. Sie muss beim iPhone bleiben da sich nur noch dort etwas Entwickelt.*

The Media Utopia of the Avant-Garde (S.25-28)

Avantgard hat etwas mit Utopie zu tun. Mit dem Horizont, den man nie erreicht, in dessen man Richtung aber geht. Wobei gewisse Utopien doch verwirklicht wurden, im Negativen Sinn. Der Futurismus glaubte an die Elektrizität, die Kommunikation, etc. und kann daher als Vorahnung der Cyberspaces gelesen werden. Es würde ein globaler Geist entstehen, etc. Es folgen verschiedene Beispiele in denen sich Futuristen emphatisch auf die damals neuen Medien (Radio, Film) beziehen. z.b. 1921 Khlebnikov „The Radio of the Future". Wobei Bifo betont, dass diese Utopien einer totalen Vernetzung schon damals befreiende und unterdrückende Züge aufweisen. Khlebnikov beschreibt etwas, das wir heute als Fernsehen und Internet kennen und zwischen passiv, zentralisiert und „aktiv", netzartig hin und her springen.

Zaum and Technomaya (S.28-34)

Bifo beleuchtet in diesem Kapitel Khlebnikovs Suche nach einer symbolischen „Kommunikation" (der Sprache „Zaum"), die dieser in archaischen Gesellschaften zu finden glaubt. Eine rein emotionale Kommunikation, die universell ist, Richtung Zukunft weist, aber aus der Vergangenheit schöpft. Eine Kommunikation, die vor-symbolisch ist. Es geht um Buddhismus und Mantra. WTF?. Bio behauptet: Das was die magischen oder poetischen Symbolisten bereits damals versuchten

Bifo definiert virtuelle Realität als jede Technologie, die in der Lage ist direkte Impulse von einem Gehirn zu einem anderen zu übermitteln. Impulse als Konfigurationen, Bilder, Konzepte und Emotionen verstanden. Eine postsymbolische Kommunikation. Wenn man eine Welt virtuell erzeugt, die direkt übermittelt werden kann, muss man sie nicht mehr beschreiben, sie ist direkt da. Etwas Ähnliches wurde auch von Pierre Levy (1991) als dynamische Ideographie beschreiben. Es folgen extrem kurze Verbindungen zu Leibniz, Hinduismus, der psychedelischen Bewegung, … Es wird ganz schön Wild!. Eine Zusammenfassung am Ende: Wir sind momentan Zeuge einer Ausbreitung von Technologien der Simulation. Die soziale Technologie verbindet Vorstellungen und Projektionen von Individuen und Gruppen. Bifo nennt dieses „projektion-web" Technomaya: Ein neuro-telematisches Netzwerk bestehend aus der endlosen Projektion eines „Films" das von allen bewussten Organismen geteilt wird. Hier klingt Baudrillard an.

Activism (S.34-38)

Bifo bringt die Avantgarde mit Ihrem Geschwindigkeitsfetisch (Futurismus) in Verbindung mit dem Neoliberalismus: Deregulierung, mikroelektronische Revolution, Verinnerlichung von Kontrolle. Das System ist nicht mehr durch Wert und Ware determiniert, wie es auch Baudrillard in „Der symbolische Tausch und der Tod" zu fassen versucht. Die Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat zerreißt. Auch die Avantgardebewegung wollte das, aber natürlich anders. Was heute vorherrscht, ist der Semiokapitalismus. Vernetzung und Perkarität sind zwei Seiten einer Medaille. Die neue Ökonomie der 90er Jahre war eine Prozac Ökonomie: Neuromobilisierung und erzwungene Kreativität. -> Paul Virilio. Auch die ästhetisieren des Politischen, wie sie Walter Benjamin beschrieb, ist ein Aspekt dieser Verschiebung. Damit ist auch der Begriff des Aktivismus fraglich. Sollten wir nicht dagegenhalten mit: Inaktivität, Stille und passiver Sabotage?

Connection and Sensibility (S.38-44)

Bifo frägt sich, wie es zu den heutigen Aktionen des blutigen Terrorismus, der Selbstmordattentate, des wilden um-sich-schlagens kommen konnte. Die erste durch und durch vernetzte Generation verwandelt sich mehr und mehr in eine psychische Bombe. Er denkt nicht, dass die üblichen Erklärungen (schwinden von Moral und Familienstrukturen, Kultur-Clash, etc.) ausreichen. Das Problem liegt tiefer. In der Transformation von Arbeit und Aktivität und des ganzen psychischen Apparats. Es geht um das Auftreten der ersten Generation, die durch das WEB sozialisiert wurde und eine Transformation der gesamten Art wie wir in „Verbindung" treten von einer: CONJUNCTION zu einem der CONNECTION.

„In this transition, a mutation of the conscious organism is taking place: to render this organism compatible with a connective environment, our cognitive system needs to be reformatted. This appears to generate a dulling (Abstumpfung) of the faculties of conjunction that had hitherto (bisher) characterized the human condition."

CONJUNCTION ist, wenn durch eine Verbindung etwas Neues entsteht, wenn die Verbindung beide Singularitäten verändert. In der CONNECTION bleiben die Elemente distinkt und interagieren nur funktional. Für die CONNECTION müssen die Elemente kompatibel sein, Standatisiert, wie der Code des Web´s. Wichtig für den Wandel ist das Eindringen der Elektronik in den Organismus (Körper, Kommunikation, Gesellschaft). Dafür muss die Beziehung zwischen Bewusstsein und Empfindsamkeit transformiert werden und der Austausch von Zeichen unterliegt einem Prozess der sich steigenden Unempfindsamkeit. Bei der CONJUNCTION wird die Bedeutung des Zeichens erst durch Intention, Kontext, Nuancen, etc. allmählich deutlich. In der Welt der CONNECTION gibt es keinen Platz mehr für Differenzen, Doppeldeutigkeit. Die Mutation der Verbindungsformen führt zu schmerzhaften Effekten in bewussten Organismen: Allerlei psychische Störungen. Es geht eben um eine Neueinstellung des gesamten psychischen Apparats. Die ästhetische Wahrnehmung ist direkt in diesen Prozess involviert. Es ist nämlich so, dass die Sensibilität schlicht gehemmt wird. Unter Sensibilität, verstehe ich die Fähigkeit, die es dem Menschen ermöglicht, Zeichen zu interpretieren die nicht verbal sind noch verbal gemacht werden können, die Fähigkeit zu verstehen, was nicht keine finite Syntax besitzt. In einem Connectiven System wird diese Fähigkeit sinnlos, bzw. sogar schädlich. Sie verlangsamt die CONNECTION. Es folgen einige Filme. Ich hab nicht wirklich verstanden, was dieser genau bezeugen soll, außer den Verlust einer Zukunft.

CONNECTION AND SENSIBILITY

By the beginning of the twenty-first century, the long history of artistic avant-garde was over. Beginning with Wagner's *Gesamtku[illegible] werk* and resulting in the Dadaist cry to "*Abolish art, abolish every[illegible] life, abolish the separation between art and everyday life,*" the histor[illegible] the avant-garde culminates in the gesture of 9/11. Stockhausen had courage to say this, although many of us were thinking the same: it [illegible]

the consumate work of art of the century with no future. The fusion of art and life (or death, what difference does it make?) is clearly visible in a form of action we might call "terrorizing suicide." Let us take Pekka-Eric Auvinen as an example. The Finnish youngster turned up at his school with a machine gun, killing eight people, himself included. Printed on his T-shirt was the sentence: "Humanity is overrated." Wasn't his gesture pregnant with signs typical of the communicative action of the arts?

Let me explain: I'm not inviting the young readers of this book to go to a crowded place with an explosive belt. I'm trying to say, pay attention: a gigantic wave of desperation could soon turn into a suicidal epidemic that will turn the first connective generation into a devastating psychic bomb.

I don't think this wave of suicides can be explained in terms of morality, family values, and the weak discourse conservative thought uses to account for the ethical drift produced by capitalism. To understand our contemporary form of ethical shipwreck, we need to reflect on the transformations of activity and labor, the subsumption of mental time under the competitive realm of productivity; we have to understand the mutation of the cognitive and psychosocial system.

The context of my understanding of present historical and cultural dynamics is the transition from a realm of conjunction to one of connection, with a special focus on the emergence of the first connective generation, those who learn more words from a machine than a mother. In this transition, a mutation of the conscious organism is taking place: to render this organism compatible with a connective environment, our cognitive system needs to be reformatted. This appears to generate a dulling of the faculties of conjunction that had hitherto characterized the human condition.

The realm of sensibility is involved in this ongoing process of cognitive reformatting. Aesthetic, ethical, and political thought is reshaping its observational standpoint and framework around the passage from a conjunctive to a connective form of human concatenation.

Conjunction is becoming-other. In contrast, in connection each element remains distinct and interacts only functionally. Singularities change when they conjoin; they become something other than they were before their conjunction. Love changes the lover and a combination of a-signifying signs gives rise to the emergence of a meaning that

hadn't existed prior to it. Rather than a fusion of segments, connection entails a simple effect of machinic functionality. In order to connect, segments must be compatible and open to interfacing and interoperability. Connection requires these segments to be linguistically compatible. In fact the digital web spreads and expands by progressively reducing more and more elements to a format, a standard and a code that make different segments compatible.

The segments that enter this rhizome belong to different realms of nature: they are electronic, semiotic, machinic, biological, and psychic; fibre optic circuits, mathematical abstractions, electromagnetic waves, human eyes, neurons, and synapses. The process whereby they become compatible traverses heterogeneous fields of being and folds them onto a principle of connectivity. The present mutation occurs in this transition from conjunction to connection, a paradigm of exchange between conscious organisms.

Central to this mutation is the insertion of the electronic into the organic, the proliferation of artificial devices in the organic universe, in the body, in communication, and in society. Therefore, the relationship between consciousness and sensibility is transformed and the exchange of signs undergoes a process of increasing desensitization.

Conjunction is the meeting and fusion of rounded and irregular forms that infuse in a manner that is imprecise, unrepeatable, imperfect, and continuous. Connection is the punctual and repeatable interaction of algorithmic functions, straight lines and points that juxtapose perfectly and are inserted and removed in discrete modes of interaction. These discrete modes make different parts compatible to predetermined standards. The digitalization of communication processes leads, on one hand, to a sort of desensitization to the sinuous, to the continuous flows of slow becoming, and on the other hand, to becoming sensitive to the code, to sudden changes of states, and to the sequence of discrete signs.

Interpretation follows semantic criteria in the realm of conjunction: the meaning of the signs sent by the other as she enters into conjunction with you needs to be understood by tracing the intention, the context, the nuances, and the unsaid, if necessary. The interpretative criteria of the realm of connection on the other hand are purely syntactic. In connection, the interpreter must recognise a sequence and be able to perform the operation required by general syntax or

the operating system; there is no room for margins of ambiguity in the exchange of messages, nor can the intention be shown by means of nuances.

This mutation produces painful effects in the conscious organism and we read them through the categories of psychopathology: dyslexia, anxiety and apathy, panic, depression, and a sort of suicidal epidemic are spreading. However, a purely psychopathological account fails to capture the question in its depth, because we are in fact confronted with the effort of the conscious organism to adapt to a changed environment, with a readjustment of the cognitive system to the techno-communicative environment. This generates pathologies of the psychic sphere and in social relations.

Aesthetic perception—here properly conceived of as the realm of sensibility and aesthesia—is directly involved in this transformation: in its attempt to efficiently interface with the connective environment, the conscious organism appears to increasingly inhibit what we call sensibility. By sensibility, I mean the faculty that enables human beings to interpret signs that are not verbal nor can be made so, the ability to understand what cannot be expressed in forms that have a finite syntax. This faculty reveals itself to be useless and even damaging in an integrated connective system. Sensibility slows down processes of interpretation and renders them aleatory and ambiguous, thus reducing the competitive efficiency of the semiotic agent.

The ethical realm where voluntary action is possible also plays an essential role in the reformatting of the cognitive system. Religious sociologists and journalists lament a sort of ethical lack of sensitivity and a general indifference in the behavior of the new generation. In many cases, they lament the decline of ideological values or community links. However, in order to understand the discomfort that invests the ethical and political realms, the emphasis needs to be placed on aesthetics. Ethical paralysis and the inability to ethically govern individual and collective life seem to stem from a discomfort in aesthesia—the perception of the other and the self.

The arts of the 1900s favored two utopic registers: the radical utopia of Mayakovsky and the functional utopia of the Bauhaus. The dystopian thread remained hidden in the folds of the artistic and literary imagination, in Fritz Lang, expressionism, and a kind of bitter paranoid surrealism from Salvador Dali to Philip K. Dick. In the

second half of the twentieth century, the literary dystopias of Orwell, Burroughs and DeLillo flourished. Only today, at the beginning of the twenty-first century, does dystopia take center stage and conquer the whole field of artistic imagination, thus drawing the narrative horizon of the century with no future. In the expression of contemporary poetry, in cinema, video-art, and novels, the marks of an epidemic of psychopathology proliferate.

In her videos, Eija-Liisa Ahtila—*Wind, If 6 was 9, Anne, Aki and God*—narrates the psychopathology of relations, the inability to touch and to be touched. In the film *Me and You and Everyone We Know,* Miranda July tells the story of a video-artist who falls in love with a young man and of the difficulty of translating emotion into words and words into touch. Language is severed from affectivity. Language and sex diverge in everyday life. Sex is talked about everywhere, but sex never speaks. Pills accelerate erections because the time for caresses is limited.

A film by Jia Zhang-Ke, entitled *Still Life* and produced in Hong Kong in 2006, shows devastation unfolding. This film is extraordinarily beautiful and tells a simple story, with the background of a sad, desolate and devastated China, as both its scenery and its soul. The predominant color is a rotten, greyish, violet green. Huo Sanming returns to his place of birth in the hope of finding his wife and daughter, whom he had left years earlier to go and find work in a distant northern mine. His village, along the riverbank of the Yangtze, no longer exists. The construction of the Three Gorges Dam had erased many villages. Houses, people, and streets were covered by water. As the building of the dam proceeds, the destruction of villages continues and the water keeps rising. Huo Sanming arrives in this scenario of devastation and rising water and is unable to find his wife and daughter; so his search begins. He looks for them as groups of workers armed with their picks take walls down, as explosives demolish buildings in the urban center. After long searches, he finally finds his wife, she has aged and been sold by her brother to another man. They meet in the rooms of a building as it's being demolished and talk about their daughter in whispers, with their heads down, against an alien architecture of bricks and iron arrayed against a shit-colored sky. In the last scene of *Still Life*, a tightrope walker walks on a rope from the roof of a house toward nothingness, against a background that recalls the dark surrealism of Dali's

bitter canvases. *Still life* is a lyrical account of Chinese capitalism, acted inside out, from the standpoint of submerged life.

In *The Corrections*, Jonathan Franzen (2001) speaks of psychopharmacological adjustments as the corrections a humanity devastated by depression and anxiety uses to adjust to an existence of mandatory feigned happiness. Corrections are the adjustments to a volatile stock market to avoid losing private pension fund investments that might suddenly disappear. Franzen recounts the old age of a father and mother from the Midwest who have gone nuts as a result of decades of hyperlabor and conformism. Corrections are small and unstoppable slides toward the point of shutting down, the horror of old age in the civilization of competition; the horror of sexuality in the world of puritan efficiency.

Franzen digs deep into the folds of the American psyche and describes in minute detail the pulpifaction of the American brain: the depression and dementia resulting from a prolonged exposure to the psychic bombardment of stress from work; apathy, paranoia, puritan hypocrisy, and the pharmaceutical industry around them; the psychic unmaking of men encapsulated in the claustrophobic shell of economic hyperprotectionism; the infantilism of people who pretend to believe, or perhaps really believe, in the fulsome Christmas fairy tale of compassionately liberal cruelty. By the end of the long awaited Christmas dinner, as the psychopathic family happily gathers together, the father tries to commit suicide by shooting himself in the mouth. He isn't successful.

Yakizakana no Uta, an animated film by Yusuke Sakamoto, starts with a fish in cellophane wrapping on a supermarket shelf. A boy grabs it and takes it to the till; he pays, leaves, puts it in the bicycle basket and cycles home. "Good morning Mr Student, I'm very happy to be with you. Don't worry, I'm not a fish who complains," the fish says while the student briskly pedals home. "It's nice to make the acquaintance of a human being. You are extraordinary beings; you are almost the masters of the universe. Unfortunately you are not always peaceful, I would like to live in a peaceful world where everyone loves one another and even fish and humans shake hands. Oh it's so nice to see the sunset, I like it ever so much," the fish becomes emotional and jumps in the cellophane bag inside the basket. "I can hear the sound of a stream.... I love the sound of streams, it reminds me of something from my childhood."

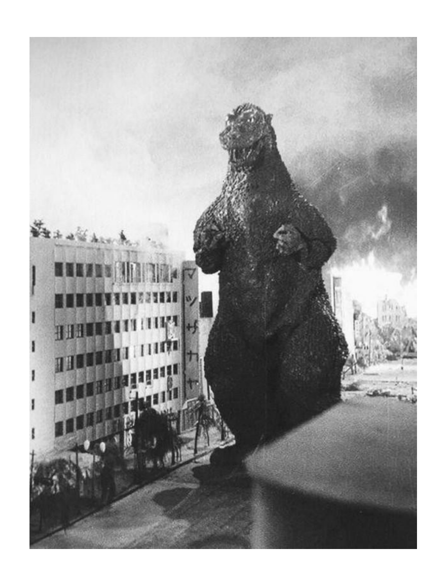
When they get home the boy unpacks the fish and puts it on a plate, throws a little salt on it, as the fish gets excited and says "Ah! I like salt very much, it reminds me of something." The boy puts it on the grill in the oven and turns the knob. The fish keeps chatting: "Oh Mr Student it's nice here, I can see a light down there … I feel hot … hot …" until its voice becomes hesitant. It starts singing a song, more and more feebly and disconnectedly, like the computer Hal in *2001: A Space Odyssey* as his wires are unplugged.

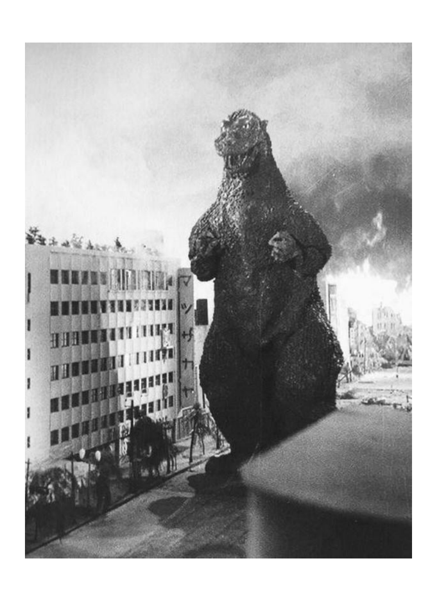
Yakizakana no Uta was perhaps the most harrowing animated film I saw in June 2006 at the Caixa Forum of Barcelona, during the *Historias animadas* festival. Yet I perceived a common tone running through all of the works presented at the festival: one of ironic cynicism, if you'll allow me this expression. *Place in Time* by Miguel Soares recounts millions of years from the standpoint of an improbable bug, an organic insect, as the world changes around it. *Animales de compañia* by Ruth Gomez uses ferocious images to tell the story of a generation of well dressed cannibals, young beasts in ties; they run and run to avoid being caught by fellows, colleagues, friends, and lovers who wound, kill, and eat them as soon as they fall, with terrified smiles and dilated eyes, into their grip.

This art is no denunciation. The terms "denunciation" and "engagement" no longer have meaning when you are a fish getting ready to be cooked. The art of the twenty-first century no longer has that kind of energy, even though it keeps using expressions from the 1900s, perhaps out of modesty, perhaps because it's scared of its own truth. Artists no longer search for a rupture, and how could they? They seek a path that leads to a state of equilibrium between irony and cynicism, that allows them to delay the execution, at least for a moment. All energy has moved to the war front. Artistic sensibility registers this shift and is incapable of opposing it. Is art simply postponement of the holocaust?

End of the Future (S.44-50)

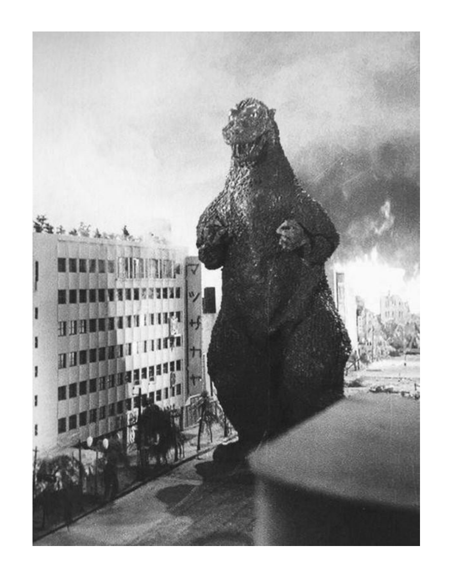
Als der „Club of Rome“ sein Buch „The Limit to Growth“ 1972 veröffentlichte wurde ein Thema deutlich, dass die Moderne in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht kannte: Endlichkeit. Die Idee, dass ökonomische Expansion innerhalb einer Biosphäre stattfindet und diese schädigen kann war Neu. Bifo nennt als Wendepunkt das Jahr 1977. 1973 löste der Jom-Kippur Krieg die Ölpreiskrise aus. Es herrschte plötzlich Knappheit mit all ihren Auswirkungen auf die Gesellschaft. Es folgten soziale Instabilitäten und eine neue kulturelle Sensibilität, die sich in politischem Aktivismus, Sozialen Bewegungen und der Kunst niederschlug: Punk, New Wave, Autonomia Bewegung. 1977 war auch der Deutsche Herbst und der gleichnamige Film zeigt die das alltägliche Gefängnis dieser Zeit in grauen Farben. Es war mit den roten Brigaden in Italien eine extrem gewalttätige Zeit. Und 1977 wurde Apple gegründet. Die Zeit beschreibt Bifo als zweischneidig. Es gab noch utopische Entwürfe aber langsam begann sich etwas zu verändern. Am Ende des Jahres starb erst Chaplin, der dem alten Maschinenkapitalismus ein Leben lang die Nase zeigte und in *Saturday Night Fever* tanzte sich John Travolta mit Disco Musik in eine neue Welt. 1977 kam es in Japan zu extrem vielen Selbstmorden unter Jugendlichen. Es ist die Zeit von Baudrillard, Virgilio, Guatteri, Deleuz. Von 1977 aus lässt sich eine Entwicklung beobachten die sich um das Jahr 2000 herum nochmal stark beschleunigt.

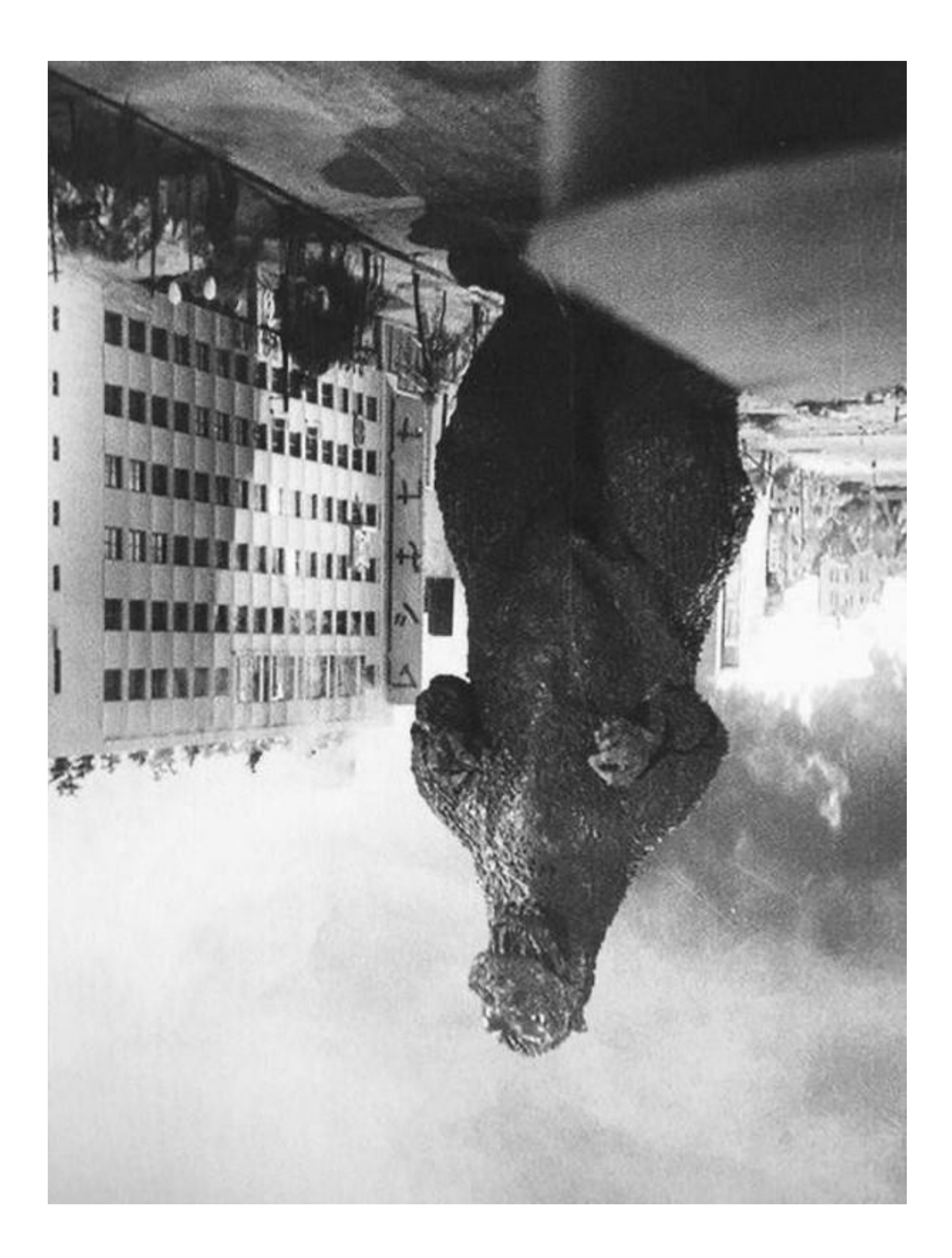




Crused be the Prophet (S.50-52)

Bis hinein in die Moderne war die Idee der Zukunft nichts Releveantes. Eher noch was Schicksalhaft schlechtes (Der Mensch der die Zunkfunft war eher der Tragische Held). In der Moderne erst kam die Idee der Zukunft auf, die Welt wird planbar, gestaltbar und erkennbar. Eine humanistische bessere Zukunft scheint erreichbar. „The twentieth Century trusted in the future Because it trusted in scientists who foretod it, and in policy makers able to make rational decisions.“ Nochmal wird der Virtuelle Raum des Cyberspaces zur Erklärung für das Verschwinden einer Zukunft. Bifo gibt aber kein wirkliches Argument dafür. Es folgt ein Beispiel: Die G20, etc. Treffen auf denen immer Ziele für 2050 gesetzt werden, ohne dass Konkretes festgelegt wird. Die Zukunft wird in die Unendlichkeit vertagt.





THE LAST UTOPIA

In the final decade of the century that trusted in the future, a new utopia takes form that can be labeled cyberculture—or Netculture or virtual culture, if you prefer. This utopia produces its own world in a much more efficient way than the previous century's utopias. The Net is the utopia of an infinite, virtual space where countless trajectories of billions of intelligent agents meet and create their economic, cultural, and psychic reality.

Etymologically speaking, Utopia is the place that does not exist. Similarly, Virtuality is a space that does not exist in the physical sense, although it can create effects of meaning, perception, and economic exchange. The Virtual Utopia, which spreads throughout the cultural imagination at the century's end, is doubly immaterial, that is, twice removed from the physical space of material life.

Of all the utopias of the twentieth century, the Virtual Utopia has produced the most consistent effects in the spheres of technology, economy, and daily life, giving way, in a sudden (but largely predicted) reversal, to the final dystopia: the disappearance of the human, or perhaps the submission of the human to the chain of technolinguistic automatisms.

The Net only exists in the shared mental space of its users, who are also its producers. This non-territory is the space of universal deterritorialization, in the parlance of Deleuze and Guattari. Every movement of deterritorialization causes a countereffect of reterritorialization. This is why, in the 1990s, the decade of the social construction of the Net, the globalization process grew alongside artificial revivals of nationalism and fundamentalism.

Building the Net implied a huge work of technical creation, engineering, and also a broad process of artistic creativity and philosophical innovation. In the sphere of cyberculture since the 1980s, different visions of the Net have been proposed, and contrasting philosophical imaginations have shaped the actual becoming of the Net.

The evolution of the Net cannot be reduced to a single definition, because it is an infinite space upon which it is futile to make final statements. Instead, different visions of the Net have coalesced and revealed different facets of the same process. These different visions function together because the Net is the place where different imaginations co-evolve. A comprehensive phenomenology of Net Culture is beyond

my intention and beyond my skills. Some scholars have written on this subject, I would especially mention Italian media theorist Carlo Formenti, for his *Trilogy of the Net* (*Incantati dalla Rete, Mercanti di futuro,* and *Cybersoviet*). Rather, I want just to point out the different perceptions of the future that have animated cyberculture since its birth.

The *Wired* imagination was, in my opinion, the most influential cultural stream of the 1990s. Since its start in 1993, *Wired* magazine, edited in San Francisco by Luis Rossetto, launched the idea that the Net would change the whole world of media, and became the general paradigm of technology and knowledge production. The Net is the concept, method, and trend.

Co-evolving with the World Wide Web and the first browsers for Net navigation, *Wired* addressed the inner circle of technonerds and cyberpunks. The huge achievement of the technophile, pro-market digerati of *Wired* Futurism was their understanding of a new economic trend based on the creation of virtual enterprises in the field of communication, finance, and personal services.

In this magazine, the libertarian soul merged with the market theology of neoliberal economists. The illusion of an infinite economic expansion in the field of virtual production nurtured the Utopia of the long boom and the ideology of the new economy. That illusion was powerful. The dotcom mania in the last years of the century created jobs, money, services, and goods, and helped to change the technological infrastructure of the global media system.

But at the same time, in a few hidden spaces of Net culture, some perceived the future in darker tones. Canadian theorist Arthur Kroker, for instance, may be labeled as the harbinger of the dystopian vision of the Net. In 1994, Kroker and Weinstein published the book *Data Trash*, a remarkable insight into the psychosocial effects of technochange. He forecasts the creation of a cyberauthoritarianism, based on the massification and simplification of the Web. As he wrote:

> The information highway is the antithesis of the Net, in much the same way as the virtual class must destroy the *public dimension* of the Internet for its own survival.... for the virtual class, content slows the speed of virtualized exchange, and meaning becomes the antagonistic contradiction of data.... Data is the antivirus of meaning—telematic information refuses to be slowed down by the drag-weight of content. And the virtual class seeks to exterminate the *social* possibilities of the Internet. (Kroker and Weinstein 1994, 7–8).

Kroker and Weinstein are concerned about the removal of the body in virtual space, and foresee a violent comeback of the body, in the aggressive form of Retro-Fascism. Kroker's thought develops some of Baudrillard's ideas in the direction of a theory of the virtual class. The virtual class is a class that does not actually exist. It is only the abstraction of the fractal ocean of productive micro-actions of cognitive workers. Virtual class is a useful concept, but it does not comprehend the social and bodily existence of those people who perform virtual tasks. The social existence of virtual workers is not virtual, the sensual body of the virtual worker is not virtual. This is why from the theory of the virtual class we have to extrapolate a theory of the cognitariat, or cognitive proletariat, in order to emphasize the physical (erotic, social, neurological) side of the desires and diseases of the workers involved in the net economy.

Semiocapital puts neuropsychical energies to work, and submits them to the speed of electronic machinery. It compels our cognition, our emotional hardware to follow the rhythm of net-productivity. Cyberspace overloads cybertime, because cyberspace is an unbounded sphere, whose speed can accelerate without limits. But cybertime (the time of attention, memory, and imagination) cannot speed beyond a limit. If it does, it cracks. And it is actually cracking, collapsing under the stress of hyperproductivity. An epidemic of panic is spreading throughout the circuits of the social brain. An epidemic of depression is following the outbreak of panic. The crisis of the new economy at the beginning of the zero zero decade has to be seen as consequence of this nervous breakdown.

Once upon a time, Marx spoke about overproduction, meaning the excess of available goods that couldn't be absorbed by the social market. In the sphere of net-production, it is the social brain that is assaulted by an overwhelming supply of attention-demanding goods. This is why the social factory has become the factory of unhappiness: the assembly line of net-production is directly exploiting the emotional energy of the virtual class. We have to become aware of it; we have to recognize ourselves as cognitarians. Flesh, body, desire, in permanent electrostimulation.

Biologist, philosopher, and journalist at the same time, Kevin Kelly was the animator of *CoEvolution Quarterly* in the 1980s, then editor of *Wired* magazine for many years. In his book *Out of Control*, he speaks of a bio-informatic superorganism that is the result of the synergy of countless human minds, and is placed outside of the reach of human control, understanding, and government:

> As very large webs penetrate the world, we see the first glimpses of what emerges from that net—machines that become alive, smart, and evolve—a neobiological civilization. There is a sense in which a global mind also emerges in the network culture. The global mind is a union of computer and nature, of telephones and human brains and more. It is a very large complexity of indeterminate shape governed by an invisible hand of its own. We humans will be unconscious of what the global mind ponders. This is not because we are not smart enough, but because the design of a mind does not allow the part to understand the whole. The particular thoughts of the global mind, and its subsequent actions, will be out of our control and beyond our understanding. (Kelly 1994, 260)

Utopia and dystopia mix in Kelly's vision. No subglobal mind will be able to understand the superior design of the global mind, because its complexity is unattainable for the individual brain: instead, Kelly speaks of hive mind.

No subglobal entity (a party, a government, a group of decision makers) will be able to change the course of events, because the course of events is determined by the integrated work of a global mind mastered by no one. Human behavior tends more and more to resemble the behavior of a swarm. The swarm may be similar to a group of people who run toward a train station in order to catch the last train before it's too late. But a crowd is more aleatory and unpredictable than a swarm.

The behavior of persons who take part in a network cannot be aleatory, because participation in a network presupposes and commands compliance with the rules. The principle governing the swarm is internalization: living organisms follow psychical and behavioral automatisms because this is their way of relating to the environment. The

components of a swarm are not conscious, or are not fully conscious that their behaviors are driven by inbuilt automatism.

Joining the legacy of the liberal thought of Adam Smith, and legitimizing the neoliberal trend that was triumphant in the 1990s, Kelly (1994, 33) speaks of an invisible hand that is almost heavenly, happily leading to an end of real-life suffering and conflicts on the planet. He writes: "Hidden in the Net is the mystery of the Invisible Hand—control without authority." In the network, as in the swarm, participants must comply with the rules embedded in the program if they want to continue to participate in the game. The connection demands operational compliance, not any reciprocal comprehension on the level of meaning, or affection.

Connection is interoperability and it makes possible the circulation of abstract information. It involves conscious and sensitive bodies, but the conscious and sensitive body is only a passive carrier of connection. Consciousness is only an operational ability to react. And sensitivity is slowness, hindering acceleration and competition.

Kelly is postulating the intrinsic rationality of the global mind, following the Smithian and liberal myth of the Invisible Hand. In the digital age, the invisible hand is the system of technological, cognitive, and economic automatisms. In the recombinant technosphere, the investments, the dislocations of capital, and the economic balance of states no longer depend on the choices of policy makers, or on political strategies—they depend more and more on the network of automated steps of a program embedded in the social machine. This program of programs is acquiring the strength and inescapability of natural necessity.

The process of decision making and projecting a future in which one future among many can be selected depends less and less on human will. We may call it the paradox of the decider: as the circulation of information becomes faster and more complex, the time available for the elaboration of relevant information becomes shorter. The more space taken by the available information, the less time there is for understanding and conscious choice. This is why the interdependence between data and decisions is more and more embedded in infomachinery, in technolinguistic interfaces. This is why the execution of the program is entrusted to automated procedures that human operators can neither change nor ignore.

The machine pretends to be neutral, purely mathematical, but we know that its procedures are only the technical reification of social interests: profit, accumulation, competition—these are the criteria underlying the automatic procedures embedded in the machine. Human volition is reduced to a procedural pretense.

Virtual Utopia has eaten the future, removing it to the sphere of imagination and willpower. Virtual Utopia culminates in the dystopian totalitarianism of the Logic of Necessity.

In the year 2000, *Wired* magazine published a text by Bill Joy titled "Why the Future Does Not Need Us." This text harshly conflicts with the spirit of the magazine, and is an impressive monument to the dystopian consciousness of someone who isn't a radical philosopher, but a man of science and technology. The starting point of Joy's thought is quite similar to the core of Kelly's, but Joy subverts Kelly's Futurist enthusiasm. Focusing on the coming developments of nanotechnology, Joy, like Kelly, depicts the trend toward the creation of a global mind embedded in the logical, linguistic, operational technosphere. If Kelly invites us to unquestioningly welcome the trend without demanding control of the global mind's infinite complexity, Joy's tone is overpowered by anxiety, by the fear of creating, like doctor Frankenstein, a dystopian monster from whom we'll never escape. Referring to the proliferation of intelligent nanomachines and the interweaving of information technologies, biotechnologies, and simulation processes, he describes a possible scenario in which human beings will be obsolete, irrelevant, because decisions are more and more in the hands (in the brains) of intelligent machines.

This is perhaps an old humanism, with its gloomy imagination bequeathed by Orwell, Bradbury, and Ballard. Regardless, in the first decade of the new millennium these imaginations have woven the fabric of social life.

INVERSION OF THE FUTURE

The future has reversed its polarity, caution Miguel Benasayag and Gérard Schmidt (2007) in *Les passions tristes* [*The Age of Sad Passions*], in which they reflect on their long therapeutic practice with youth in the *banlieues* of Paris. In the modern era, the future was imagined thanks to metaphors of progress. Scientific research and economical entrepreneurship in the centuries of modern development were inspired by the idea that knowledge will lead to an ever more complete mastery of the human universe. The Enlightenment sanctions this conception, and positivism makes it an absolute belief. Marxist revolutionary ideologies, guided by an historicist and dialectical vision, also imagine the future on the basis of a progressive, teleological model. The present contains, in the form of contradiction, a potential that history is necessarily destined to resolve. It is from the dialectical solution of present contradictions that a social form free from poverty and war will be born. This form is what the Marxist movement calls communism. In the last part of the twentieth century these philosophical premises disintegrated. But what has disappeared, more than anything else, is the credibility of a progressive model for the future.

> The future, the very idea of the future, now bears an opposite sign. Pure positivity becomes negativity, and the promise becomes a threat. Of course, knowledge has developed, but it is unable to suppress human suffering and it feeds the pervading sadness and pessimism. (Benasayag and Schmidt 2007, 29)

The future becomes a threat when the collective imagination becomes incapable of seeing alternatives to trends leading to devastation, increased poverty, and violence. This is precisely our current situation, because capitalism has become a system of techno-economic automatisms that politics cannot evade. The paralysis of the will (the impossibility of politics) is the historical context of today's depression epidemic.

The morning of April 20, 2007, I was reading the Italian newspaper *Il Corriere della Sera*. On the upper corner of page 20, there was a report about the exploits of Cho Seung Hui, the Korean boy who went to look for his girlfriend at Virginia Tech and, not finding her, shot about thirty students and professors at the school.

> *Weapons, Death, Delirium*
> *The Killer's Video on TV*

That was the title of the article: in the picture next to it we see the boy holding two guns, arms spread apart like an advertisement for the Lara Croft video games.

Up to now, nothing unusual. Every newspaper on the planet was talking about Cho Seung Hui that day. After killing two people at eight-thirty, and before coming back to Virginia Tech to kill many more, he had gone home, prepared a video-testament, and sent it to the NBC network which, of course, decided to air it.

But what really got my attention was the image at the bottom of page 20. At first, after quickly glancing at it, I thought it was part of the same story. Against a black background, I saw the image of a woman with Asiatic, actually Korean, features. She was wearing dark sunglasses, which gave her a stark, aggressive, proud look, and she was portrayed in three different and overlapping poses. In the middle, she is represented frontally, rotating her torso, projecting her head forward and her left arm backward, as if launching a projectile right at you.

On the right, the same person is raising one leg and lifting a briefcase made of white synthetic fabric just like her suit. On the left, the position becomes decidedly violent: we see the woman violently kicking an invisible target with her left leg, while her folded right arm seems to be collecting all her available strength. It was an advertisement for Intel Corporation, promoting the new Intel Core 2 Duo processor. In fact, in the same image, you can read a slogan proclaiming:

INCREASE YOUR FREEDOM
Multiply your performance with the Intel Core 2 processor

Why did they choose a woman for those poses? The Far East transmits aggressive vibrations, an indefatigable work ethic, activity, permanent personal mobilization, success in international competitions.

Cho and the advertising team at Intel share the same imaginary of reference. The message coming out of the young man's recorded images is the same as the one communicated by the advertisers.

Deadly suicidal explosions are often associated with a pathological diagnosis of depression. Many have denounced the violent suicidal and/or homicidal effects in patients treated with antidepressants that, rather than dealing with the deep psychological implications of depression, simply remove the inhibition to act.

Depression cannot explain Cho's explosion of violence. Cho's act is complex, creatively conceived and articulated. It is a work of art saturated with symbolic referents taken from contemporary terror-pop.

Against a depressive background, confirmed also by the text written by Cho, we see emerging a powerful reaction, aided by easily available substances: psychotropic drugs, terror-pop imagery, precise and powerful weapons. I don't know what kind of substances Cho might have been taking.

The *Corriere della Sera* suggests, by the casual nature of its advertisements, an interpretive key that can't be reduced to a diagnosis of depression: Cho's violent act is tied to a saturation of emotional circuits, a short circuit caused by overload. This explosively violent behavior follows the loss of control of the relation between informational stimuli and emotional elaboration.

This murderous *acting out* can be the consequence of a depression treated with anti-inhibitory drugs that have no effect on the cause of depression.

A whole semiotic universe has grafted itself onto this pharmacological disinhibition, a cascade of semiostimuli that brought the organism to an uncontrollable hyperexcitation.

The object of study is the panic-depressive cycle. The message of the Intel corporation, like the whole flux of advertising stimuli, mobilizes a competitive aggression, the violent transgression of rules, the impulsive affirmation of one's own expressivity. The *multitasking* staged by Intel is the most powerful factor in the intensification of productivity typical of cognitive labor. But multitasking also destructures our faculty for processing information rationally, and it overexcites our emotional system in a pathological manner. In the newspeak of semiocapitalist hyperneoliberalism the expression "Multiply your freedom" actually means "Multiply your productivity." It should be no surprise that the exposure to the informational-advertising-productive stimulating flux produces panic-like, neurasthenic effects and a pathological irritability. But the succession from mobilizing stimulation of nervous energy to violent action isn't linear, because, if that were the case, all workers undergoing an intense nervous exploitation would become murderers, and this is still not happening. The circuit is more complicated than that. The constant mobilization of nervous energies can lead to a depressive reaction: the frustration of our attempts to act and compete leads the subject to withdraw his or her libidinal energy from the social arena. Our frustrated narcissism retreats and the energy just shuts itself off.

Therapeutic action, at this point, does not address the deep cause of depression, because, as we shall see, this cause cannot be attacked by a pharmacological therapy. The therapeutic treatment of depression implies a long and deep process of linguistic elaboration, while a pharmacological treatment can act effectively only on the inhibiting blockages, not on the mental causes of depression. And this unblocking action can stimulate a violent action characterized by a depressive background.

Intensification of nervous stimuli, retreat of libidinal investment, painful understanding of narcissism: these are the main aspects of a very widely spread pathological profile in today's society. We can clearly distinguish the pathologies caused by overload (panic, attention disorders, dyslexia) from the ones caused by disinvestment (depression and even autism). But this conceptual distinction should be followed by the recognition that these pathologies, whose origins are different, act simultaneously and complementarily, causing extremely violent manifestations.

Of course, the drugs that remove the inhibitions to act without touching on the depressive core can end up unleashing reckless acts, pure and simple explosions of self-destructive or violent forces:

> After 1980, anxiety neuroses have been divided in two categories: the panic attack and general anxiety syndrome. These two pathologies have quickly migrated in the depressive field, because they can be better treated by antidepressants than with anxiety-reducing medications. Today, anxiety is part of the depressive field. (Ehrenberg 1998, 25)

The basic pathogenic picture emerging from the era of the first connective generation is characterized by the hypermobilizing of nervous energies, by informational overload, by a constant straining of our attention faculties. A particular aspect and an important consequence of this nervous hypermobilization is the rarity of bodily contact, the physical and psychical solitude of the infospheric individual. Within this condition, we have to study depression as a secondary epidemic phenomenon, perfectly integrated in the psychotic-panic framework of the first connective generation.

Conceptually, I find it interesting to distinguish between anxiety and depressive syndromes, because in the first I see the effect of a

stimulus overload, while the second are caused by a disinvestment of energy. But if we want to explain the epidemic explosion of violence at the dawn of our new millennium, we have to recognize their connection. A frustrated hyperexcitement leads to a disinvestment of libidinal energy that we call depression. But the subject can explode the depressive block with psychotropic drugs or potentially deadly schocks to behavior.

Depression can't be reduced to the psychological field. It questions the very foundation of being.

Melancholic depression can be understood in relation to the circulation of sense. Faced with the abyss of nonsense, friends talk to friends, and together they build a bridge across the abyss. Depression questions the reliability of this bridge. Depression doesn't see the bridge. It's not on its radar. Or maybe it sees that the bridge does not exist. Depression doesn't trust friendship, or doesn't recognize it. This is why it cannot perceive sense, because there is no sense that isn't made in shared spaces.

Sense is the projection of an intellectual and emotional investment. We can say that sense is the effect of a libidinal investment in interpretation, in the construction of meaning.

The last book by Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, contains reflections on old age, friendship, chaos, and speed. The theme of depression (always repressed or even denied elsewhere in their work) finally emerges.

> Chaos is defined not so much by its disorder as by the infinite speed with which every form taking shape in it vanishes. It is a void that is not a nothingness but a *virtual*, containing all possible particles and drawing out all possible forms, which spring up only to disappear immediately, without consistency or reference, without consequence. Chaos is an infinite speed of birth and disappearance. (Deleuze and Guattari 1994, 118)

And they add:

> Nothing is more distressing than a thought that escapes itself, than ideas that fly off, that disappear hardly formed, already eroded by forgetfulness or precipitated into others that we no longer master. These are infinite *variabilities*, the appearing

> and disappearing of which coincide. They are infinite speeds that blend into the immobility of the colorless... (Deleuze and Guattari 1994, 201)

The infinite acceleration of the world with respect to the mind is the feeling of being definitively cut off from the sense of the world. Sense isn't found in the world, but in what we are able to create. What circulates in the sphere of friendship, of love, of social solidarity is what allows us to find sense. Depression can be defined as a lack of sense, as an inability to find sense through action, through communication, through life. The inability to find sense is first of all the inability to create it.

Let's think about depression caused by love. The lover structures the creation of sense around the person who is the object of his or her desire. The object of love is the magnet attracting the desiring energy. If this object disappears, the ability to create sense is annihilated and, consequently, nothing makes sense anymore. "Nothing makes sense for me," says the abandoned lover, and this sentence has a very concrete, not a metaphoric, meaning. Julia Kristeva, in *Black Sun*, writes:

> The depressive mood constitutes itself as a narcissistic support, negative to be sure, but nevertheless presenting the self with an integrity, nonverbal though it might be. Because of that, the depressive affect makes up for symbolic invalidation and interruption (the depressive's "that's meaningless") and at the same time protects it against proceeding to the suicidal act. That protection, however, is a flimsy one. The depressive denial that destroys the meaning of the symbolic also destroys the act's meaning and leads the subject to commit suicide without anguish of disintegration, as a reuniting with archaic nonintegration, as lethal as it is jubilatory, "oceanic" (Kristeva 1992, 19)

If we consider depression the suspension of the sharing of time, as an awakening to a senseless world, then we have to admit that, philosophically speaking, depression is simply the moment that comes closest to truth.

The depressed subject doesn't at all lose the faculty to rationally elaborate the content of his life and his knowledge: on the contrary, his or her vision can reach an absolute radicality of understanding.

Depression allows us to see what we normally hide from ourselves through the continuous circulation of a reassuring collective narrative. Depression sees what public discourse hides. Depression is the best condition from which to access the void that is the ultimate truth.

At the same time, though, depression paralyzes any ability to act, to communicate, to share. It's precisely on this inability to act, which is psychically secondary and pragmatically decisive, that antidepressants have their effect.

I don't intend to deny that drugs can be effective in treating the symptoms of depression, nor even that, by removing the symptoms, we can put back into motion a temporarily paralyzed energy, thereby overcoming the very core of the depression. But I want to emphasize the fact that depression is different from its symptoms, and that the cure for depression is the revitalization of singularity, and the conscious acceptance of its impermanence or finitude.

In *La Fatigue d'être soi*, Alain Ehrenberg starts from the idea that depression is a disturbance that must be understood within a social context. In today's highly competitive environment, the depressive syndrome produces an infernal spiral. Depression is caused by a wound to our narcissistic tendencies, and this wound reduces the libidinal energy that we invest in our actions. Consequently, depression is reinforced because it produces a diminution in our activity level and in our ability to compete.

> Depression triumphs when the disciplinary model of behavioral management, the rules concerning authority and conformity typical of a time when interdictions assigned their destiny to the different social classes, has retreated in favor of norms that encourage everyone to individual achievement, ordering people to become themselves. The consequence of this new normativity is that the entire responsibility of our lives is located not only in ourselves, but also in the collective space. Depression is an illness of responsibility, dominated by a feeling of inadequacy. The depressed subject is not capable, he is tired of being him or herself. (Ehrenberg 1998, 10)

It's not surprising that depression is spreading at a time when an entrepreneurial and competitive ideology is becoming dominant. Since

the early 1980s, after the defeat of the working-class movements and the affirmation of neoliberal ideology, the idea that we should all be entrepreneurs has gained social recognition. Nobody can conceive his or her life in a more relaxed and egalitarian manner. S/he who relaxes may very well end up in the streets, in the poorhouse, or in jail.

The so-called neoliberal reforms that are continuously imposed on an increasingly fragmented, defeated, impotent society, which has been crushed by the dominant ideologies, are directed toward the destruction of any economic security for working people, and to expose every worker's life to the risks of the entrepreneurial profession. In the past, risk was the job of the capitalist, who invested in his or her own abilities, obtaining enormous gains or suffering painful failures. But economic risk was his business. Other people ranged from misery to relative prosperity, but they were not encouraged to take risks in order to have more. But today "we are all capitalist," as the ideologues of neoliberal reform loudly proclaim, and therefore we all have to take risks. Pensions will no longer be given in exchange for the savings accumulated thanks to a life of work, but they have to be tied to pension funds that will either produce fabulous revenues or fail miserably, leaving us destitute in our old age. The essential idea is that we all should consider life as an economic venture, as a race where there are winners and losers.

Ehrenberg's analysis sketches the genealogy of the depressive pathologies typical of a generalized entrepreneurial society. The published version of Foucault's 1978–9 seminar, *The Birth of Biopolitics*, also identifies the spread of the free enterprise economic model in our ways of living and thinking as the decisive trait of our age. It is the age of neoliberal totalitarianism.

> In corporate life, the disciplinary models typical of Fordism are retreating in favor of norms that push employees to adopt autonomous behaviors. Participatory management, expression groups, quality circles constitute new ways of enforcing authority, aimed at impressing a spirit of obedience in every salaried worker. These ways of regulating and dominating the work force are founded on initiative more than on mechanical obedience. A sense of responsibility, the ability to evolve and to create projects, motivation, flexibility: these qualities delineate a new managerial liturgy. The issue is the mobilization of affects and mental capacities much more than dressing the bodies of the salaried workers. The obligations and the ways of defining the problem change: from the mid-1980s on, both occupational medicine and entrepreneurial sociological research emphasize the new prevalence of anxiety, psychosomatic disorders, and depression. Corporate life is the antechamber of depression. (Ehrenberg 1998, 199).

In the 1990s, a new pharmacological fashion explodes: substances such as sertraline (Zoloft) and fluorexine (Prozac) flood the market. Unlike benzodiazepines, a family of drugs that includes diazepam (Valium) and bromazepam (Lexotan), these new products don't have a hypnotic, relaxing, and anxiety-reducing effect; rather, they have a euphoric effect and allow the unblocking of the inhibition to act that constitutes one of the behavioral manifestations of depression.

In the mid-1990s, the decade that gave the biggest push to the cognitive economy, and that needed the total mobilization of creative labor's mental energies, a true mythology of Prozac was born. That product became (and still is) a bestseller in pharmacies around the world. The entire managerial class of the global economy went into a constant state of euphoria and psychic alteration. The economic decisions of the global managerial class are a faithful reflection of the substance that allowed "deciders" to see only the euphoric aspect of the world, while stubbornly ignoring the devastating effects of economic euphoria. For years, decisions have been made with Zoloft-impregnated brains or after having swallowed millions of Prozac tablets. At a certain point, after the financial crisis of the spring 2000 and the political crisis of September 11, 2001, the world managerial class went into a depressive phase. To cure its own internal void, or maybe to remove the depressing truth of its ethical defeat, the world managerial class has injected itself with a new, dangerous substance: War, an amphetamine that serves to reinvest an aggressivity now destined to destroy the residual energies of the human species and the planet.

In recent decades, the organism has been exposed to an increasing mass of neuromobilizing stimuli. The acceleration and intensification of nervous stimuli on the conscious organism seems to have thinned the cognitive membrane that we might call sensibility. The conscious organism needs to accelerate its cognitive, gestural, kinetic reactivity.

The time available for responding to nervous stimuli has been dramatically reduced. This is perhaps why we seem to be seeing a reduction of the capacity for empathy. Symbolic exchange among human beings is elaborated without empathy, because it becomes increasingly difficult to perceive the existence of the body of the other in time. In order to experience the other as a sensorial body, you need time, time to caress and smell. The time for empathy is lacking, because stimulation has become too intense. Can we hypothesize a direct relationship between the expansion of the infosphere (acceleration of stimuli and nervous solicitation, of the rhythms of cognitive response) and the crumbling of the sensory membrane that allows human beings to understand that which cannot be verbalized, that which cannot be reduced to codified signs?

Reducers of complexity such as money, information, stereotypes, or digital network interfaces have simplified the relationship with the other, but when the other appears in flesh and blood, we cannot tolerate its presence, because it hurts our (in)sensibility. The video-electronic generation does not tolerate armpit or pubic hair. One needs perfect compatibility in order to interface corporeal surfaces in connection. Smooth generation. Conjunction finds its ways through hairs and the imperfections of exchange. It is capable of analogical reading, and heterogeneous bodies can understand each other even if they don't have an interfacing language.

Michale Hirsch, Jenseits des Banns - Mythos des Immergleichen oder neue Fortschrittssequenz, Absolute Gegenwart, Merve Verlag



Jenseits des Banns Mythos des Immergleichen oder neue Fortschrittssequenz

Michael Hirsch

1. Spekulative Zeitdiagnosen – Der neokonservative *Radical Chic* der jüngeren Gegenwart

›Absolute Gegenwart‹ – das ist eine vielleicht zutreffende, aber auch gefährliche Formel zur Bestimmung unserer Gegenwart. In ihr liegt eine verführerische Zeitstimmung. Sie legt eine Blockierung nahe, in deren Bann man sich gerne aufhält. Ein merkwürdiger Stillstand der Strukturen unter einer Oberfläche rasender Aktivitäten und Aktivierungen, Mobilisierungen und Beschleunigungen – eine Dynamik, die seit Marx' Kritik der politischen Ökonomie freilich zum Standard gesellschaftlicher Selbstbeschreibung gehört. Quer zu diesen Formeln möchte ich die These vorschlagen: Es gibt in der Moderne streng genommen keine Stagnation und keinen Stillstand. Stagnation kann sich immer nur auf die fortschrittliche Seite des politischen und intellektuellen Spektrums beziehen, auf einen Mangel an progressiven Ideen, Bewegungen, Forderungen. Meine These ist: *Es gibt in der modernen Gesellschaft in Wirklichkeit immer nur Fortschritt oder Reaktion, fortschrittliche oder restaurative historische Sequenzen.* Ich folge daher zunächst Alain Badious These, dass um 1980 eine Epoche der Restauration begonnen hat.[1] Die Frage lautet insofern immer: In welche Strömung und auf welche Weise stellt sich eine Zeitdiagnose hinein? Welchen performativen Gehalt hat sie? Welche Stimmung erzeugt sie?

Spekulative Zeitdiagnosen, vorzugsweise aus Frankreich, hatten seit den späten Siebzigerjahren immer einen gewissen Hang zu eher unpolitischen Denkfiguren. Das war schon bei Jean Baudrillard 1976 so (*Der symbolische Tausch und der Tod*), bei Paul Virilio 1977 (*Geschwindigkeit und Politik*), oder bei Jean-François Lyotard 1979 (*Das postmoderne Wissen*). Immer steckte im Kern der eleganten Thesen vom *Ende der Großen Erzählungen*, von der *Simulation* oder von der *Beschleunigung* ein zutiefst konservatives Moment, das Moment der *Dystopie* im Begriff Postmoderne oder Posthistoire. Diese Zeitdiagnosen stellen Epochenbehauptungen auf und schreiben der geschichtlichen Entwicklung dabei implizit ein gleichsam schicksalhaftes Eigenleben zu. Was also soll die heutige Rede von einer ›absoluten Gegenwart‹? Vielleicht bedeutet es, dass nun – einige Jahrzehnte nach den ersten konservativen Zeitdiagnosen der Entzauberung nicht nur jeden Fortschrittsglaubens, sondern schon der Hypothese eines möglichen zukünftigen Fortschritts in der Geschichte – diese Wahrheiten nicht mehr nur latente intellektuelle Botschaften konservativer Ideologiekritiker sind, sondern mit zunehmender Zeit zur manifesten Wahrheit unseres Bewusstseins werden. Dystopie als manifeste Wahrheit nicht mehr nur der Populärkultur von Hollywood-Filmen, sondern eben auch der Hochkultur im Schrifttum von ›kritischen‹ Zeitgenossen? Was neu ist an gegenwärtigen Dystopien, das scheint der dezidiert apokalyptische Horizont: Es geht nicht mehr nur um ein Verschwinden fortschrittlicher oder utopischer Erwartungen an die Zukunft. Es geht um die permanente Drohung mit dem Zusammenbruch, mit dem Ende. Bankencrash, Klimakatastrophe, Flüchtlingskatastrophe, Staatsverschuldung usw. – überall haben nicht nur die Drohung mit dem Zusammenbruch, sondern auch die Regierungstechniken seiner vorläufigen Abwendung die Herrschaft übernommen in den postdemokratischen *Global Governance Regimes*. Das gilt für ökologische, wirtschafts- und sozialpolitische, fiskalische wie entwicklungspolitische Probleme gleichermaßen.

[1] Vgl. Alain Badiou, *Das Jahrhundert*, Zürich / Berlin 2006, S. 25.

2. Absolute Gegenwart: Stagnation oder Regression?

Mark Fisher, der die Vortragsreihe eröffnete, in deren Rahmen die hier vorgestellten Überlegungen entwickelt wurden, erwähnt in seinem Buch *Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?* einen Fredric Jameson zugeschriebenen Satz: »Es ist einfacher, sich das Ende der Welt vorzustellen als das Ende des Kapitalismus.«[2] In solchen Sätzen kondensiert sich der dystopische Charakter unserer Gegenwart. Wir haben keine Zukunft mehr, so scheint es, keine Fortschrittshoffnungen oder Bilder einer besseren Zukunft. Wir kennen die Dystopien vor allem aus der Populärkultur, insbesondere aus Hollywood-Filmen. Fisher erwähnt den obigen Satz im Zusammenhang einer Kommentierung des Films *Children of Men* von Alfonso Cuarón aus dem Jahre 2006. Der hier beschworene Zustand ist der einer Krise in Permanenz. Die Zukunft erscheint fast nur noch als Bedrohung, und die staatlichen und technowissenschaftlichen Systeme des ›Kapitalistischen Realismus‹ beziehen ihre größte Macht über die Einzelnen aus einer *permanenten Erpressung*, aus der Drohung mit einem Zusammenbruch, der jederzeit möglich wäre.[3] Wenn aber die Zukunft keinen Raum für fortschrittliche Alternativen mehr darstellt, sondern eher einen Zeit-Raum drohender Zusammenbrüche und Apokalypsen, dann gibt es im besten Fall nur noch eine unendliche Verlängerung der Gegenwart. Ohne ein fortschrittliches Narrativ keine Geschichte mehr – sodass irgendwann als einziges von Menschen gemachtes Anderes zum Gegenwärtigen nur noch sinnlose Unterbrechungen und Gewalt erscheinen: die perversen Heilslehren des Terrorismus und seiner räumlich, zeitlich wie rechtlich entgrenzten, tatsächlich unendlichen staatlichen wie internationalen Bekämpfung.[4]

Wie in Mark Fishers Kommentar von Jamesons These deutlich wird, geht es bei der Erschöpfung unserer Zukunft vor allem um unser gleichermaßen individuelles wie kollektives, gleichermaßen intellektuelles wie politisches *Vorstellungsvermögen*. Offensichtlich ist dieses Vorstellungsvermögen, die soziale Phantasie oder vielleicht sogar schon selbst das emanzipatorische Begehren nach möglichen anderen Formen von Gesellschaft und menschlichem Zusammenleben heute blockiert. Insofern ist der Titel dieses Buches gut gewählt: Wir leben in einer Art absoluter Gegenwart. Mein eigener Vorschlag wird darin liegen, diesen Zustand als einen mythischen Bann zu analysieren. Dies betrifft sowohl die gesellschaftlichen Zustände selbst als auch unser Bewusstsein von diesen Zuständen.

Wenn die Gesellschaft zunehmend dystopische Züge hat, dann erscheint sie uns, wie Niklas Luhmann frühzeitig konstatierte, wie ein »indisponibles Schicksal«[5]. Darin liegt ein mythisches Verhältnis zur gegenwärtigen Zeit – eine Art Verdammnis zur ewigen Wiederholung bestehender Strukturen und Formen. In Luhmanns Theorie berühren sich insofern mythisches und evolutionäres Denken. Die Rede von einem indisponiblen Schicksal bezeichnet dabei eben nicht schicksalhafte, göttliche Gewalten, sondern ein evolutionäres Geschehen, das zwar von Menschen und menschlichen Entscheidungen beeinflusst, nicht aber bewusst geplant und gestaltet werden kann. So heißt es ganz lakonisch: »Über die zukünftigen Gegenwarten wird die gesellschaftliche Evolution entscheiden [...].«[6] Die Evolution der menschlichen Gesellschaft erscheint daher irgendwann tatsächlich wie

[2] Mark Fisher, *Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?*, Hamburg 2013, S. 8.

[3] Vgl. auch Boris Groys, »Geld schlägt Wort. Die Herrschaft der Oligarchen nach dem Sieg des Mammons über die Kultur. Gespräch mit Frank M. Raddatz«, in: *Lettre International*, Nr. 111, Winter 2015, S. 35-41, hier S. 35.

[4] Ebd., S. 41.

[5] Niklas Luhmann, »Die Beschreibung der Zukunft«, in: ders., *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 129-147, hier S. 147.

[6] Ebd.

ein Schicksal. Dies ist das historische Ereignis unserer Epoche, welches sich dann irgendwann in Theorien wie derjenigen von Luhmann verkörperte: die Verflüchtigung des Erwartungshorizonts einer fortschrittlichen Zukunft, die auf bewusste menschliche Entscheidungen zurückgeht. Im Unterschied zu vergangenen Zeiten ist diese mythische Form durch einen rasenden Stillstand charakterisiert. Um überhaupt das gegenwärtige Niveau zu halten, braucht die Gesellschaft, brauchen die einzelnen Individuen ein immer größeres Maß an Dynamik und Veränderungsbereitschaft. Dem entspricht auch das staatliche Leitbild der ›Aktivierung‹. Der größte Teil der individuellen wie der kollektiven Energie wird von der Anstrengung zur Erhaltung des Status quo aufgesogen.

3. Fortschritt und Bann. Soziale Unsicherheit und Übermacht der Verhältnisse

Meine Absicht ist es, den Begriff des Fortschritts in diesem Zusammenhang wieder plausibel zu machen. Wenn man die jeweils historisch möglichen Fortschrittsmöglichkeiten in der Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse nicht ergreift, dann ist die Folge eben eine restaurative Epoche. Fortschritt wäre indessen das, was über den Bann der Verhältnisse hinausführte. Lag das Interesse zum Beispiel der Kritischen Theorie Theodor W. Adornos darin, das »Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen, deren entmächtigte Produkte diese nachgerade sind«[7], aufzuzeigen, so scheint es heute, als ob sich diese einst kritische gesellschaftstheoretische Einsicht zunehmend zu einer affirmativen, unpolitischen und resignativen Vorstellung von der Übermacht der Verhältnisse entwickelt hätte. Es scheint, dass

[7] Theodor W. Adorno, »Gesellschaft«, in: ders., *Soziologische Schriften I*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1990, S. 9-19, hier S. 9.

Adornos Warnung, die »Selbständigkeit des Übermächtigen« bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse habe »zugleich den Charakter von Ideologie, eines gesellschaftlich notwendigen Scheins, der zu durchschauen und zu verändern wäre«[8], in den Ohren der Zeitgenossen zunehmend ungehört verhallt. Adorno wusste von der Schwerkraft dieser Ideologie, wenn er in der unmittelbar folgenden Passage schrieb: »Aber solcher Schein ist fürs unmittelbare Leben der Menschen das ens realissimum. Die Schwerkraft der gesellschaftlichen Verhältnisse tut alles dazu, jenen Schein zu verdichten.«

Die Aufgabe fortschrittlicher Theorie und emanzipatorischer Erkenntnis liegt also in der Auflösung dieses Scheins, in der Lösung von dem Bann, unter dem wir leben. Der Bann ist die »falsche Identität zwischen der Einrichtung der Welt und ihren Bewohnern«.[9] Was Adorno in den späten Sechzigerjahren gesellschaftskritisch in seiner Theorie formulierte und durch die Wahl des diagnostischen Begriffs des Spätkapitalismus mit einem historischen und fortschrittlichen Index versah, das scheint in unserer heutigen Gegenwart zu einer Form des resignativen common sense geworden. Insofern muss meines Erachtens Adornos Theorie neuerlich in kritischer Absicht gegen unser heutiges Bewusstsein gerichtet werden:

> Die Verselbständigung des Systems gegenüber allen, auch den Verfügenden, hat einen Grenzwert erreicht. Sie ist zu jener Fatalität geworden, die in der allgegenwärtigen [...] frei flutenden Angst ihren Ausdruck findet [...]. Verselbständigt aber haben sich am Ende doch nur die unter den Produktionsbedingungen vergrabenen Beziehungen zwischen Menschen. Deshalb bleibt die übermächtige Ordnung der Dinge zugleich ihre eigene Ideolo-

[8] Ebd., S. 17.

[9] Theodor W. Adorno, »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?«, in: ders., *Soziologische Schriften I*, a.a.O., S. 354-370, hier S. 369.

> gie, virtuell ohnmächtig. So undurchdringlich der Bann, er ist nur Bann.[10]

Adorno ist in diesem Punkt deutlich. Philosophie, politisches Denken und Sozialwissenschaften haben eigentlich gar keine andere Aufgabe als Entmythologisierung: die Auflösung, die Entzauberung dieses Banns – die Befreiung der Menschen von seiner gleichsam magischen Gewalt. Die Fortschrittsperspektive ist für ein solches Denken immer eindeutig: die emanzipatorische Aneignung der sozialen Beziehungen zwischen den Menschen; das Anhalten der blinden Wiederholung des Immergleichen, welche immer mehr die Form einer entfesselten gesellschaftlichen Dynamik hat. Wenn wie heute im aktivierenden Staat des Neoliberalismus zunehmend auf individueller wie kollektiver Ebene Dynamik und Wandel zum absoluten kategorischen Imperativ werden, dann gilt in noch größerem Maße, was Adorno schon 1961 schrieb: Dann »verkehrt Dynamik sich selbst ins Immergleiche, in Statik«.[11] Mit Adornos Theorie des Spätkapitalismus lässt sich verstehen: *Was wie eine dystopische Stagnation aussieht, ist in Wirklichkeit eine Regression.*

Die politische Pointe des Fortschrittsbegriffs einer kritischen Aufklärung ist dabei ja nicht ein Fortschritts*glaube*, nicht so sehr der Glaube daran, dass es schon einen substanziellen Fortschritt der Menschheit gegeben hätte oder gar dass es gleichsam einen Automatismus, ein fortschrittliches Naturgesetz gäbe. Genau darin liegt der Unterschied zwischen einfachem liberalem Aufklärungsdenken und seiner kritischen Weiterentwicklung. Adorno zeigt, dass Kant in seiner Geschichtsphilosophie die gesellschaftliche Entwicklung als immanent fortschrittlich hypostasiert,

[10] Ebd., S. 369f.

[11] Theodor W. Adorno, »Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien«, in: ders., *Soziologische Schriften I*, a.a.O., S. 217-237, hier S. 235.

als eine gleichsam automatisch ablaufende Naturteleologie.[12] Die Pointe eines kritischen Begriffs von Fortschritt ist also die Überzeugung, dass Fortschritt noch nicht wirklich begonnen hat, aber jederzeit durch bewusstes menschliches Handeln hergestellt werden *könnte*. Die Hypothese des Fortschritts als Konstruktion einer möglichen besseren Zukunft ist eine normative Hypothese – keine Ontologie des Geschichtslaufs als immanent progressiv, sondern eine Politik des verändernden Eingriffs in ihn. Das hatte auch Walter Benjamin so gesehen, als er schrieb, dass der vulgäre, von ihm als ›sozialdemokratisch‹ oder ›vulgärmarxistisch‹ denunzierte plumpe Geschichtsoptimismus »nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahr haben [...] will«[13]. Benjamin hat allerdings das Kind mit dem Bad ausgeschüttet und den Begriff oder die politische Norm des Fortschritts gleich ganz verabschiedet. Er hat aus der richtigen Erkenntnis, »daß der Ausnahmezustand, in dem wir leben, die Regel ist«, den falschen Schluss gezogen, dass die Antwort nur noch im Verzicht auf die Idee einer politischen Alternative im Sinne einer bewussten Herbeiführung anderer ›normaler‹ Zustände, anderer sozialer Regeln der Gesellschaft liegen könne, nur noch in der Unterbrechung des Geschichtslaufs einer permanenten Ausnahme in Form der »Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands«.[14] Wo Benjamin wie viele wichtige Denker nach ihm zu anarchistischen Formen der Gegenaufklärung überläuft und nur noch daran denkt, den prinzipiell als verselbstständigt geltenden Geschichtslauf zu stören oder zu unter-

[12] Theodor W. Adorno, »Fortschritt«, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997, S. 617-638, hier S. 624.

[13] Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1991, S. 691-704, hier S. 699.

[14] Ebd., S. 697.

brechen[15], da muss die aufklärerische Linke auf dem Axiom des Fortschritts als einer Norm insistieren, die eben durchaus keine »historische Norm« (im Sinne von empirisch bereits geschehenden, gleichsam garantierten gesellschaftlichen Fortschritten) ist, wie Benjamin meint, sondern eine für alle möglichen konkreten fortschrittlichen Ideen, Forderungen, Bewegungen und Kämpfe unabdingbare transzendentale Idee.

Die Idee einer vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft ist bei einem herrschaftskritischen Aufklärungsdenker wie Adorno gerade nicht die theoretische Hypostasierung dessen, was ohnehin geschieht, oder gemäß einer geheimen Naturabsicht, einer Art profanen Heilsgeschichte, wie Kant noch meinte, irgendwann geschehen müsse (oder gar die fetischistische Idee eines Weltgeistes wie bei Hegel). Es ist eher die politische Abwendung des Unheils angesichts wachsender fortschrittlicher Potenziale: die zukünftige Vermeidung von sinnlosem Mangel, sinnlosem Leiden und sinnloser Herrschaft.

> Der physische Mangel [...] ist potentiell beseitigt: nach dem Stand der technischen Produktivkräfte brauchte keiner auf der Erde mehr zu darben. Ob weiter Mangel und Unterdrückung sei – *beides ist eines* –, darüber entscheidet einzig die Vermeidung der Katastrophe durch eine vernünftige Einrichtung der Gesamtgesellschaft als Menschheit.[16]

Seit Adorno ist der Begriff des Fortschritts in der Gegenwart ein Begriff nicht der Einheit, sondern des Widerspruchs oder des Anachronismus: des Widerspruchs zwischen unendlich fortschrittlichen Möglichkeiten der Abschaffung von Mangel und Herrschaft auf der einen Seite, der Fortdauer eines unheilvollen

[15] So zum Beispiel Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)*, Frankfurt a. M. 2004, S. 103 und passim.

[16] Ebd., S. 618, Hervorhebung M. H.

Gesellschaftszustands auf der anderen Seite. ›Beides ist eines‹. Mangel und Unterdrückung dauern fort, obwohl es anders möglich wäre – das ist die zeitgenössische Fortschrittshypothese. Fortschritt ist also ein Begriff der immer noch nicht realisierten Emanzipation der Menschen von Herrschaft und Mangel. Die für alle progressiven politischen Bewegungen, Forderungen und Kämpfe notwendige Idee einer besseren Zukunft symbolisiert insofern durchaus keinen ›Optimismus‹ des Intellekts, sondern nur einen des politischen Willens. Das ist auch Pierre Bourdieus zentrales Argument in seiner Sammlung politischer Texte mit dem Titel *Gegenfeuer*. Die heutige Regierung mit der sozialen Unsicherheit zum Beispiel ist der zentrale politische Inhalt und zugleich die zentrale politökonomische Herrschaftstechnik einer restaurativen ›absoluten Gegenwart‹. Man muss, so Bourdieu, »wenigstens ein Minimum an Gestaltungsmacht über die Gegenwart haben, um ein revolutionäres Projekt entwerfen zu können, denn letzteres ist immer ein durchdachtes Bestreben, die Gegenwart unter Bezugnahme auf einen Zukunftsentwurf zu verändern«[17].

Falls eine solche Gestaltungsmacht fehlt, ist die Folge, dass zum Beispiel Arbeitslose und prekär Beschäftigte sich politisch kaum noch mobilisieren lassen, »da sie in ihrer Fähigkeit, Zukunftsprojekte zu entwerfen, beeinträchtigt sind«[18]. Fortschritt ist streng genommen eigentlich immer nur als eine Kategorie des politischen *Eingriffs* in ein soziales Geschehen, in soziale Verhältnisse, soziale Rechte und soziale Beziehungen zu begreifen. Dass uns die Verhältnisse zunehmend als unsicher, ungestaltbar und unbeherrschbar *erscheinen*, die Zukunft also bestenfalls als Fortsetzung oder Wiederholung der Gegenwart – das ist nicht Ergebnis einer schicksalhaften Entwicklung, sondern Resultat konkreter politischer Entscheidungen im Rahmen eines restau-

[17] Pierre Bourdieu, »Prekarität ist überall«, in: ders., *Gegenfeuer*, Konstanz 2004, S. 107-113, hier S. 109.

[18] Ebd.

rativen Gesellschaftsprojekts. Bourdieu deutet die allgemein wachsende Unsicherheit als Aspekt eines politischen Herrschaftsprojekts, welches Unsicherheit zum Normal- und Dauerzustand werden lässt – und welches konstitutiv zu einer Entpolitisierung sozialer Lagen und zu einer Demobilisierung politischer Aktion führt: »Die Prekarität ist Teil einer neuartigen Herrschaftsform, die auf der Errichtung einer zum allgemeinen Dauerzustand gewordenen Unsicherheit fußt und das Ziel hat, die Arbeitnehmer zur Unterwerfung, zur Hinnahme ihrer Ausbeutung zu zwingen.«[19]

Diese herrschaftskritische Perspektive hat Bourdieus Schüler Loïc Wacquant in seinem Buch *Bestrafen der Armen* ausführlich entfaltet mit Blick auf die europäischen und US-amerikanischen Reformen der Wirtschafts-, Arbeitsmarkt-, Sozial- und Gefängnispolitik. Aus dieser Perspektive erscheinen dann die neoliberalen Reformen westlicher Regierungen in jüngerer Zeit allesamt als Teil einer Politik der *Produktion* sozialer Unsicherheit und der *Produktion* eines neuen Menschen – die bewusste Erzeugung eines sozialen Klimas und einer neuen gesellschaftlichen Grundstimmung. Die Rolle des Staates und des ideologischen Staatsapparates (Parteien, Medien, Gewerkschaften) liegt dabei darin, so Alain Badiou, »die vorherrschenden Affekte zu propagieren«, welche heute eben die Furcht vor sozialem Abstieg sind.[20]

4. Sozialer Antagonismus und Darwinismus – Regierung mit der Furcht und politisch entfesselter permanenter Kampf ums Dasein

An dieser Stelle unterscheiden sich konservative und progressive Gesellschafts- und Zeitdiagnosen fundamental. Suggerieren

[19] Ebd., S. 111.

[20] Alain Badiou, *Wofür steht der Name Sarkozy?*, Zürich / Berlin 2008, S. 9.

erstere in der Wahl ihrer Begriffe und Deutungen eine Art immanenter gesellschaftlicher Evolution im Modus eher bewusstloser und anonymer Prozesse, so betonen letztere immer den explizit politischen und mit politischen Entscheidungen konkreter gesellschaftlicher wie staatlicher Akteure verbundenen Charakter historischer Veränderungen. Wacquant deutet so die USA als Modell einer umfassenden Transformation des Staates im Zeitalter ökonomischer Deregulierung und sozialer Unsicherheit. Dabei geht es um die politische Durchsetzung einer neuen sozialen Grundnorm: Ungesicherte Arbeitsverhältnisse wurden auf dem Wege nicht von immanenten ökonomischen Entwicklungen, sondern von Gesetzesänderungen im Bereich der Arbeits- und Sozialpolitik von einer streng regulierten Ausnahme zunehmend zur Norm in der wirtschaftlichen Existenz der unteren und zunehmend auch der mittleren Klassenfraktionen.[21] Wichtig ist hier die zentrale Bedeutung des Staates. Entgegen dem neoliberalen Gerücht von der schwindenden Bedeutung des Staates bei der Gestaltung von Gesellschaft betont Wacquant die überragende Bedeutung des Staates als Produzent sozialer Realität und symbolischer Machtverhältnisse. Die symbolischen Deutungsmuster, mittels derer wir soziale Realität wahrnehmen und subjektive Positionen wie Dispositionen in der Gesellschaft einnehmen, sind politisch produziert und politisch umkämpft. Sie resultieren immer aus »Entscheidungen [...], die damit zu tun haben, wie wir miteinander leben wollen«[22].

Diese grundlegenden politischen Entscheidungen sind immer zugleich materielle und symbolische Operationen. Sie beziehen sich immer zugleich auf die Umgestaltung der sozialen Verhältnisse selbst und auf ihre symbolische Rechtfertigung und Wahrnehmung durch die Subjekte. Die Generalisierung sozialer Unsicherheit als eines zugleich objektiven gesellschaftlichen

[21] Vgl. ebd., S. 11 und S. 15.

[22] Ebd., S. 21.

Zustands und einer subjektiven Wahrnehmung dieses Zustands ist der bedeutendste Aspekt einer spezifisch neuen Gesellschaftsform (die sich so grundlegend nicht von der Gesellschaftsform *vor* der Einführung von staatlichen Regulierungen des Arbeitsschutzes und der sozialen Sicherheit unterscheidet), in der Prekarität als existenzieller Normalzustand erscheint. Wacquant bezeichnet die entsprechende Staatsform der Gegenwart daher zurecht als »neodarwinistisch«[23]: als eine umfassende Legitimierung zunehmender Kämpfe aller gegen alle. Der soziale Antagonismus ist so politisch legitimiert und zum *ens realissimum* geworden.

Insofern kann man sagen: Was vielen Beobachtern mit ihren eher unpolitischen spekulativen Zeitdiagnosen als posthistorischer Zustand erscheint, ist in Wirklichkeit eine hoch dynamische und politisch hoch aktive Epoche der Durchsetzung neuer Formen von Realität und Realitätswahrnehmung. Die Auseinandersetzung von Intellektuellen um Begriffe ist immer auch der Kampf um genau diese Formen der Realitätswahrnehmung – wobei als progressiv nur solche Formen bezeichnet werden können, die nicht etwa nur die bestehenden Formen diagnostizieren, sondern auch explizit andere Formen und Deutungen (sowie andere auf diese Deutungen zugeschnittene soziale Forderungen und Rechte) vorschlagen. Im Mittelpunkt der Gegenwart steht dabei das nunmehr universale Gefühl von sozialer Angst und Unsicherheit. Dieses Gefühl ist wie gesagt immer zugleich ein objektiver Zustand und eine subjektive Disposition. Dabei geht es immer auch um die Erzeugung einer *anderen Subjektivität*. Sie ist das Produkt einer permanenten Arbeit der Normalisierung und Gewöhnung an eine nunmehr universale Drohung:

[23] Loïc Wacquant, »Unsicherheit auf Bestellung. Soziale Polarisierung und die neue Politik der Bestrafung«, in: Michael Hirsch, Rüdiger Voigt (Hg.), *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken*, Stuttgart 2009, S. 19-39, hier S. 24.

> Die Einrichtung einer darwinschen Welt, in der die Bindung an Arbeit und Unternehmen ihren Antrieb schließlich der Unsicherheit, dem Leiden und *stress* verdankt, könnte zweifellos nicht so erfolgreich sein, wenn sie nicht die Komplizenschaft jener *prekarisierten Habitus* fände, die eine solche Unsicherheit ständig erzeugt, die Existenz einer auf jeder Ebene, selbst in den höchsten Stellungen durch Prekarisierung gefügig gemachten Reservearmee, und mit ihr die Drohung der Arbeitslosigkeit.[24]

Wenn im Kontext von neoliberalen Arbeitsmarkt- und Sozialreformen die Devise ›Jede Arbeit ist besser als keine Arbeit‹ zur offiziellen Staatsphilosophie wird, dann ist die Büchse der Pandora geöffnet: Leiharbeit und Zeitarbeit werden zu einem legitimen Normalfall wirtschaftlicher Beschäftigung und strahlen auf die gesamte Gesellschaftsordnung aus. Der Druck auf die ›regulär‹ Beschäftigten wächst damit potenziell ins Unermessliche. Anders ausgedrückt, um überhaupt den aktuellen Standard wirtschaftlicher und sozialer Beteiligungsrechte zu erhalten, müssen die Arbeitenden, falls sie nicht kollektiv für ihre (alten und neuen!) Rechte kämpfen, immer stärkere Zugeständnisse machen bei der Qualität der Arbeit und des Alltagslebens. Angst und der Kampf ums Dasein verstärken sich gegenseitig. Damit wird eine *neue Lebensweise*, werden neue Maßstäbe der Rationalität und der Lebensführung durchgesetzt – ähnlich gewalttätig und zerstörerisch wie die schon für die Entstehungsphase des Kapitalismus von Marx und Max Weber diagnostizierten Umbrüche.[25] Im Zuge der arbeitsmarkt- und sozialpolitisch durchgesetzten neuen Doktrin der Aktivierung und Mobilisierung des Subjekts wird der

[24] Pierre Bourdieu, »Der Neoliberalismus. Eine Utopie grenzenloser Ausbeutung wird Realität«, in: ders., *Gegenfeuer*, a.a.O., S. 120-129, hier S. 123f., Hervorhebung im Original.

[25] Vgl. Detlef Hartmann, Gerald Geppert, *Cluster. Die neue Etappe des Kapitalismus*, Berlin / Hamburg 2008, S. 30.

soziale Kampf zum eigentlichen Organisationsprinzip der Gesellschaft. Jetzt erst, so behauptet zum Beispiel Detlef Hartmann, kommt Schumpeters Prinzip der schöpferischen Zerstörung zur vollen Geltung – erst mit der durch Deregulierungen der Arbeitsbeziehungen ermöglichten fortgeschrittenen Individualisierung sozialer Lagen. Zentrale Voraussetzung einer solchen Politik war und ist immer eine gesellschaftlich ins Werk gesetzte existenzielle Verunsicherung. Der Paradefall dieser Logik sind die Arbeitsmarkt- und Sozialstaatsreformen im Kontext von Hartz IV.

In zeitgenössischen Arbeitsregimen wurde die *Ausnahme zur Regel* gemacht, indem durch staatliche Gesetzgebungen und staatliche symbolische Umcodierungen Arbeitsverhältnisse dereguliert und soziale Rechte verschlechtert worden sind. So wurden Abstiegsangst und Zukunftsangst (im Unterschied zu Aufstiegshoffnung und Fortschrittshoffnung) zum vorherrschenden sozialen Affekt und zur stärksten Waffe der sozialen Disziplinierung und Konformierung.[26] Zukunftsangst unterwirft, mit anderen Worten, die Einzelnen den gegenwärtig Herrschenden. Das ist eben die stärkste Waffe des Konservatismus: dass alles so ist, wie es ist, und dass man dankbar zu sein hat für das bisher Erreichte beziehungsweise für das *noch* Gesicherte. Die Essenz dieser restaurativen Grundstimmung sind der Impuls der Dankbarkeit und die Unterwerfung unter die bestehende Ordnung, oder, wie Alain Badiou sagt, »die ekelhafteste Unterwerfung unter die Realität«, mit der Folge einer immer unverschämteren Herrschaft der Reichen und Mächtigen.[27]

[26] Vgl. Alain Badiou, *Wofür steht der Name Sarkozy?*, a.a.O., S. 9ff. und S. 27f.

[27] Ebd., S. 45.

5. Unternehmerisches und erschöpftes Selbst – konservative Foucault-Orthodoxie und ideologiekritischer Realismus

Der Effekt eines permanenten Kampfes um die sozialen Plätze unterm Regime einer Regierung der sozialen Unsicherheit ist ein doppelter. Zum einen erscheint die bloße Erhaltung des Status quo schon als Erfolg. Dadurch wird aber das gesellschaftliche Regime der prinzipiell inegalitären Verteilung der Plätze bejaht (deren Bestreitung die Essenz jeder progressiven Politik ist).[28] Insofern ist eine absolute Gegenwart im Sinne einer Wiederholung bestehender sozialer Formen eben ganz essenziell konservativ. Zum anderen wird dadurch der Kampf ums Dasein als Kern der menschlichen Existenz bejaht, als eigentlicher Modus der Beziehung zu sich selbst wie zu den anderen. Diese Modalität ist insofern zugleich antisozial und antiemanzipatorisch. In der Beschreibung gegenwärtiger Phänomene des sozialen Kampfes und des kämpferischen Subjekts dominieren zum einen kulturkonservativ-kulturpessimistische Formen, zum anderen zwischen affirmativen und kritischen Noten schillernde. Letztere können als konservative Aneignung von Foucaults Theorie der Gouvernementalität verstanden werden. Diese rechte Foucault-Schule wird zwar gerne als ›kritische‹ Gegenwartsanalyse interpretiert. Sie forciert aber einen ambivalenten Zug, der schon in Foucaults Denken selbst zentral war. Die genealogische und ›klinische‹ Methode der Gegenwartsanalyse und die in sich paradoxe Lehre von der *subjectivation* als Befreiung und Unterwerfung zugleich erlaubt streng genommen keinen Standpunkt außerhalb des beobachteten Gegenstands. Das wird paradigmatisch deutlich in Ulrich Bröcklings Buch *Das unternehmerische Selbst*. Bröckling analysiert die menschliche Selbstzurichtung zum kämpferischen Subjekt wie eine schicksalhafte Macht, die über die Gesellschaft wie über die Einzelnen hereingebrochen ist. Die mit Foucault ›Anrufung‹ genannte Aufforderung an die Einzelnen, sich als un-

[28] Vgl. Alain Badiou, *Die kommunistische Hypothese*, Berlin 2011, S. 46f.

ternehmerisches Selbst immer wieder neu zu erfinden und sozial zu positionieren, wird zwar von Bröckling durchaus als kritische Gegenwartsdiagnose des ›Projekt-Ichs‹ und seiner vielen sozialen (permanenter Kampf ums Dasein und soziale Anrechte) wie psychischen (Depression, Erschöpfung, Burn-out) Pathologien verstanden. Doch der Autor legt sich, als treuer und eben dadurch rechter Adept Foucaults, fest auf die Absage an jede Form eines übergreifenden emanzipatorischen Analyserasters. Mit Michel de Certeau beschreibt er diese Analyseform als »taktisch« im Unterschied zu »strategisch«.[29] Dem Angriff auf das Subjekt durch das System und durch das Subjekt selbst (und damit der schleichenden Verschlechterung der Lebensqualität) ist aus dieser Perspektive eben nicht durch *politische* Änderungen der sozialen Spielregeln (Rechte usw.) zu entkommen, sondern nur durch *ethische und ästhetische* Gesten und Praktiken. Einzig infrage kommen aus der Perspektive des elegantesten Konservatismus der Gegenwart nur Taktiken der »Unterbrechung« oder der »Indifferenz« – für letzteres steht das seit vielen Jahren bis zum Abwinken zitierte ›I'd prefer not to‹ von Herman Melvilles *Bartleby*.[30] Bröckling formuliert darauf ein generelles Programm von Theorie:

> Kritik, so verstanden, ist kein bloßes Spiegelbild ihres Gegenstands. Sie ist kein Gegenprogramm zur unternehmerischen Selbstoptimierung, sondern die kontinuierliche Anstrengung, sich dem Zugriff gleich welcher Programme wenigstens teilweise zu entziehen. Nicht Gegenkraft, sondern ein Außerkraftsetzen; Unterbrechung statt Umpolen des Energieflusses; permanente Absetzbewegung statt Suche nach einem *point de résistance*.[31]

[29] Vgl. Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a. M. 2007, S. 286ff.

[30] Vgl. ebd., S. 286.

[31] Ebd.

Bemerkenswert an Bröcklings Arbeit ist die Klarheit, mit der er seine letztlich affirmative Methode der Gesellschaftsanalyse beschreibt: keine ›Punkte‹ oder ›Theorien‹ der Gegenwehr beziehungsweise der emanzipatorischen Änderung unserer Lebensverhältnisse, lediglich »Geschichten des Nichtfunktionierens oder des Umfunktionierens«.[32] Das Denken wird strikt auf eine Position der Immanenz verwiesen, wo es sich der ›Sache selbst‹ anzuschmiegen hat. Deswegen ist es folgerichtig, dass diese Foucault-Orthodoxie letztlich auf einen ziemlich zynischen Sozialdarwinismus hinausläuft: »Nicht alle sind in der Lage, diesem Druck standzuhalten, und niemand ist es immer.«[33]

Die vielfältigen Formen von Stress, Erschöpfung und Depression, die sich infolge der zunehmenden Spaltung der Gesellschaft in Überbeschäftigte wie Überintegrierte hier, Unterbeschäftigte wie Unterintegrierte dort zeigen (ein Phänomen, das längst auch ganz elementar die intellektuelle Klasse selbst erfasst hat, ohne dass dies schon relevante Folgen für den Habitus bürgerlicher Intellektueller hätte, die in ihrer großen Mehrheit immer noch so tun, als sei soziale Unsicherheit und Überforderung ein Problem der anderen und nicht auch ganz konkret ein Problem ihres eigenen Lebens und seines Übergangs in Zustände permanenter Ausnahme), werden in einem solchen Denken eher affirmativ analysiert. Darin zeigt sich ein zunehmender politischer Seitenwechsel von Ideologiekritik. Ohne die ›strategische‹ Kategorie des Fortschritts wird Ideologiekritik mehr und mehr zu einer konservativen Waffe: Sie ›dekonstruiert‹ die normativen, auf eine andere mögliche Zukunft gerichteten Elemente unserer politischen wie intellektuellen Sprache und richtet das Bestehende in seiner gleichsam absoluten Gegenwärtigkeit, in seiner sowohl theoretischen Undurchdringlichkeit wie politischen Ungestaltbarkeit zur neuen impliziten Norm auf.

[32] Ebd., S. 288.

[33] Ebd., S. 289.

Ingeborg Maus hatte bereits im Jahre 1977, also in der Zeit der Formierung der neokonservativen Restaurationsepoche, eine solche Entwicklung beobachtet und eine »herrschende Tendenz, bestehende Realität selbst als normativ zu begreifen«[34], als wichtiges Verfahren einer neuen konservativen Ideologiekritik definiert. Als eine der ersten hat sie einen »ideologiekritische[n] Realismus der Gegenwart« diagnostiziert.[35] Er zersetzt zunehmend die strategischen Perspektiven der Konstruktion anderer Möglichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung.

6. Rekonstruktion von Fortschritt, Überwindung des Banns und Versöhnung

So ist der Begriff des Fortschritts nahezu verschwunden aus unserem politischen und kulturellen Bewusstsein. Bis in die Semantik staatlicher Krisenpolitik hinein erscheint die gesellschaftliche Entwicklung als alternativlos – wie eine absolute Gegenwart, welche für die Zukunft nur entweder die Fortsetzung des Immergleichen denken kann oder aber Selbstzerstörung, soziale, wirtschaftliche, kulturelle Verfallsformen, ja Apokalypsen. So ist eine umfassende Regierung mit der Furcht vor individuellem Abstieg wie vor gesellschaftlicher Auflösung entstanden. Der vorherrschende Affekt scheint die Abstiegsangst der Mittelschichten, welche dadurch, wenn sie kein politisches Projekt dagegensetzen, eben objektiv zu reaktionären Klassen werden. So sind wir, ohne es richtig zu merken, in eine Phase der *regressiven Modernisierung* eingetreten – und leben, wie es der Soziologe Oliver Nachtwey nennt, zunehmend in einer »Abstiegsgesellschaft«.[36] Gerade diese Perspektive zeigt noch einmal, dass der Zusammenbruch fortschrittlicher Dynamiken keinen Stillstand produziert, sondern eine *Rückbildung* der Gesellschaft in latent entzivilisierte politische, soziale und sozialpsychologische Formen.

[34] Ingeborg Maus, »Zum gegenwärtigen Verhältnis von Rechtsideologie und gesellschaftlicher Wirklichkeit«, in: dies., *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus*, München 1986, S. 227-245, hier S. 232.

[35] Ebd.

Diese Konstellation gilt es zu analysieren, ohne der mittlerweile unübersehbaren resignativen und kulturpessimistischen Versuchung zu erliegen. Der mythische Bann ist Ausdruck eines vorläufig gescheiterten Emanzipationsprojekts; das Projekt des Neoliberalismus ist dementsprechend eines der Stillstellung gesellschaftspolitischer Weichenstellungen.

Wie wir aus dem Bann herausfinden, wie wir ihn auflösen, das ist eine Frage des *Denkens* ebenso wie des individuellen *Lebens* und des kollektiven politischen *Handelns*. Es hängt von einer Klärung der emanzipatorischen Grundbegriffe ab. Was Fortschritt und Befreiung heute bedeuten könnten; worin die Wünsche und Objekte, die Wege und die Vorstellungen des emanzipatorischen Begehrens bestehen könnten. Die Abschaffung von überflüssigen Zwängen und Kämpfen, von überflüssiger Lebensnot, Kämpfen und Unfreiheit ist eben immer noch nicht gelungen. Die irrationale Rückbildung der Gesellschaft ist ein Anachronismus, insofern als in dieser Gesellschaftsformation die fortschrittlichen Möglichkeiten auf systematische Weise ungenutzt bleiben. Die ungenutzt bleibenden fortschrittlichen Potenziale gesellschaftlicher Änderung führen zur Verhärtung gesellschaftlicher Verhältnisse und ihrer politischen Regulierung:

> Die immanente Entfaltung der Produktivkräfte, die menschliche Arbeit bis zu einem Grenzwert überflüssig macht, birgt das Potential von Änderung; die Abnahme der Quantität von Arbeit, die heute bereits minimal sein könnte, eröffnet eine neue gesellschaftliche Qualität, die sich

[36] Vgl. Oliver Nachtwey, *Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Frankfurt a. M. 2016.

nicht auf einsinnigen Fortschritt zu beschränken brauchte, wenn nicht die einstweilige Drohung, die eben daraus den Produktionsverhältnissen erwächst, das Gesamtsystem dazu verhielte, in seine bornierte Tendenz unerbittlich sich zu verbeißen. Vollbeschäftigung wird zum Ideal, wo Arbeit nicht länger das Maß aller Dinge sein müßte.[37]

Die vollends losgelassene kapitalistische Produktionsmaschine ist das Inbild einer mythischen absoluten Gegenwart, einer vollendeten Statik der Gesellschaft und ihrer Produktionsverhältnisse. Produktion um der Produktion, um der bloßen Beschäftigung, um des Profits willen, ohne die Perspektive einer Aufhebung des Arbeitens und Produzierens im Hinblick auf eine sinnvolle Organisation, auf eine wirkliche Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und auf ein doch eigentlich zum Greifen nahes Leben ohne Mangel und Not. So gilt das, was Adorno in Bezug auf Marx konstatiert, noch in ungleich größerem Maße für unsere eigene Gegenwart:

> Produziert wird heute wie ehedem um des Profits willen. Über alles zur Zeit von Marx Absehbare hinaus sind die Bedürfnisse, die es potentiell längst sind, vollends zu Funktionen des Produktionsapparates geworden, nicht umgekehrt.[38]

Schließt unsere Gegenwart in ihren dominierenden kulturellen Formen aus solchen Befunden des eigentlich anachronistischen Ausbleibens von Emanzipation tendenziell auf die ihrerseits anachronistische Fortschrittshoffnung und Befreiungshoffnung, so hält emanzipatorisches Denken genau umgekehrt an einer politischen, soziologischen und philosophischen Theorie des

[37] Ebd.

[38] Theodor W. Adorno, »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?«, a.a.O., S. 361.

Spätkapitalismus fest. Die kritische Analyse trägt den fortschrittlichen Index ihrer emanzipatorischen Überwindung. Das ist gegen alle seit Adorno geschehenen theoretischen ›Innovationen‹ festzuhalten. Kritische Theorie ist Entmythologisierung in praktischer Absicht. Wo die gegenwärtige Ideologie das fortschrittliche Emanzipationsparadigma für obsolet erklärt und die Verselbstständigung gesellschaftlicher Verhältnisse zunehmend als normal hinnimmt, als ein nunmehr unabweisbares Faktum oder Fatum – da gilt es zu erwidern: Nicht die fortschrittlichen intellektuellen und politischen Konstruktionen, nicht die mit ihnen verbundenen Erzählungen, das mit ihnen verbundene emanzipatorische Begehren sind veraltet oder anachronistisch, sondern die sich ›in ihre bornierte Tendenz unerbittlich‹ verbeißenden Verhältnisse, deren Naturwüchsigkeit dabei ist, für die Menschen zur zweiten Natur zu werden.

Adorno hat, wie auch Herbert Marcuse, einen für unsere Frage zentralen Punkt erkannt: Eine Stagnation gibt es nur im Vergleich mit den besseren, fortschrittlicheren Möglichkeiten der Einrichtung der Gesellschaft. Das ist ein emanzipationstheoretisches Grundaxiom und betrifft sowohl unsere Analysen der gegenwärtigen Gesellschaft wie auch die normativen emanzipatorischen Konstruktionen fortschrittlicher Alternativen. Fortschrittlich ist eine Form des Denkens und der Theorie, welche, wie Marcuse sagt, »die Gesellschaft analysiert im Licht ihrer genutzten und ungenutzten oder mißbrauchten Kapazitäten zur Verbesserung der menschlichen Lage«. Wobei es, wie er anfügt, immer um das eine geht: um die »Erleichterung des menschlichen Kampfes ums Dasein«.[39]

Der erste Ausgangspunkt aller emanzipatorischen Änderungen, jeder fortschrittlichen Idee liegt in der Absage an die Härte des Ichs und den wachsenden Kampf ums Dasein, zu dem die gesellschaftlichen Verhältnisse die Einzelnen anhalten. Diese

[39] Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Gesellschaft*, Neuwied / Berlin 1967, S. 12.

Verhärtung geschieht eben nicht aufgrund eines schicksalhaften Geschehens, sondern aufgrund eines konkreten restaurativen politischen Projekts in jüngerer Zeit. Nicht das harte, das starke Ich des Kampfes um die Plätze (und sein Schatten, die jederzeit ökonomisch wie politisch abrufbaren und ausbeutbaren Ängste, in diesem Kampf nicht mehr mithalten zu können) ist der Ausgangspunkt von Emanzipation. Nicht die Position der Stärke, sondern nur die *Position der Schwäche* und Verletzlichkeit kommt daher allein infrage als soziale Grundnorm progressiver gesellschaftlicher Änderungen. Man könnte sagen, der emanzipatorische Kampf ist nicht nur ein Kampf für die Gleichheit, er ist auch ein Kampf gegen den Kampf selbst: gegen den sozialen Antagonismus als solchen.[40]

Liegt in der neoliberalen Anrufung des starken, kämpferischen, unternehmerischen Selbst eben die Hypostasierung einer Position der Stärke und Unabhängigkeit der Einzelnen, so steckt in der emanzipatorischen Anrufung des Einzelnen die Überzeugung einer gemeinsamen und gegenseitigen Abhängigkeit. Alle progressiven sozialen Rechte haben ihren Kern in dieser ethisch-politischen Wahrheit. Liegt der Kern des sozial- und wirtschaftspolitischen Programms der Restauration in der Intensivierung des Kampfes ums Dasein und im Appell an ein starkes, unabhängiges Ich, so besteht der Kern des Programms der Emanzipation im Appell an die Anerkennung der gegenseitigen Schwäche und Abhängigkeit, der psychischen und sozialen Verwundbarkeit des Menschen. Das entspricht auch Judith Butlers feministischem Programm einer Ethik der Verantwortung für den anderen. Zugespitzt auf die Frage nach emanzipatorischen Zukunftsentwürfen bedeutet dies: Das maskuline, starke Ich ist das zentrale Problem, die zentrale Triebkraft einer losgelassenen kapitalistischen Gesellschaftsformation. Die zeitgenössische Entzivilisierung der Gesellschaft ist insofern zuallererst als eine

[40] Vgl. Michael Hirsch, *Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft. Eine politische Philosophie der Arbeit*, Wiesbaden 2016.

Brutalisierung und Maskulinisierung zu verstehen – erzwungen durch wirtschafts- und sozialpolitisch durchgesetzte gesteigerte Zwänge zur Selbsterhaltung (und eben durchaus nicht ›freiwillig‹ übernommen von den Einzelnen). Die bisherige Blockierung der Gesellschaft im Hinblick auf Möglichkeiten der Befreiung bildet sich insofern zu 100% in den individuellen Lebensweisen und Biografien ab. Das macht eben die Plausibilität der Idee eines Banns, einer mythischen Verstrickung aus: Wie Marcuse mit Verweis auf Freud in *Triebstruktur und Gesellschaft* zeigt, lebt der Einzelne durchaus das allgemeine Schicksal der Menschheit, ist die Kultur immer noch durch eine archaische Erbschaft bestimmt.[41] Zu Recht weist Marcuse in seiner neomarxistisch inspirierten Freud-Lektüre auf die Unterdrückungsfunktion einer fortgesetzten Herrschaft des Realitätsprinzips hin. Die von Freud selbst eben als überzeitlich, mythisch evozierte »›ewige, urzeitliche, bis auf die Gegenwart fortgesetzte Lebensnot‹« ist die wirksamste Rationalisierung von Unterdrückung: derjenigen, die die Einzelnen sich selbst, ebenso wie derjenigen, die sie anderen antun.[42] Die historisch angesichts der Fortschritte der Produktivkräfte eigentlich obsolete Auferlegung und hierarchische »Verteilung des Mangels und der Arbeit« dient allemal den »Interessen der Herrschaft«[43].

Insofern ist die implizite Glorifizierung des sozialen Kampfes bei Autoren wie Bröckling eben durchaus Teil einer mythischen Verstrickung in einen Bann – ein Bann, der in der freudomarxistischen Sprache Marcuses als Besetzung des Realitätsprinzips durch das Lustprinzip verstanden werden kann. Eine Glorifizierung übrigens, die in ihrer Logik unschwer als prinzipiell inegalitär zu erkennen ist. Innerhalb eines unentrinnbaren Systems härter

[41] Vgl. Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt a. M. 1971, S. 60ff.

[42] Ebd., S. 22.

[43] Ebd., S. 44.

werdender Kämpfe und stärker werdender (Selbst-) Zwänge hilft letzten Endes doch nicht so sehr das Hoffen auf ein paar schlaue ›Taktiken‹, sondern nur ein (kämpferisch errungener und verteidigter) günstiger Platz in der sozialen Hierarchie. Nur die relativ Herrschenden sind partiell ausgenommen von den allerschlimmsten demütigenden Formen der Unterwerfung des Selbst. Deswegen ist die Affirmation der inegalitären Verteilung der einzelnen Plätze eben der Kern einer neoliberalen, sozialdarwinistischen und krude meritokratischen Gesellschaftsphilosophie. Demgegenüber insistiert die emanzipatorische Lehre auf dem notwendig egalitären und ›pazifistischen‹ Charakter aller denkbaren sozialen Reformen unserer Lebensverhältnisse: auf der Idee der Versöhnung.

7. Zum Schluss: Einheit von politischem Projekt, Denken und eigenem Leben

Die Statik gesellschaftlicher Verhältnisse ist zugleich Wahrheit und Schein. Heute wird sie verborgen von einem Wirbel sozialer Veränderungsdynamiken. Vor allem wird heute deutlich, wie sehr diese Dynamik auf die Einzelnen und ihre Psychen durchschlägt: auf unser Leben in seiner ganz konkreten Qualität – auch auf das Leben der Intellektuellen selbst (die sich in ihrem eingeübten Habitus traditionell als ›außerhalb‹ der Gesellschaft stehende Beobachter verstanden hatten). Deswegen sind emanzipatorische Perspektiven nur noch in der Einheit von Theorie und Lebenspraxis, von Politik, intellektuellem Entwurf und ethischer Haltung zu konstruieren. Darin steckt eine große Schwierigkeit für uns alle: Auf ihrer Höhe zu denken und zu existieren erforderte zum Beispiel, nicht nur abstrakt und allgemein von Schwäche, Abhängigkeit und Verletzlichkeit zu sprechen, sondern auch von der eigenen, das heißt diese Kategorien auch auf die eigene intellektuelle und existenzielle Praxis, das eigene kulturelle Feld anzuwenden, um entsprechende neue Vereinbarungen von Gewohnheiten, Üblichkeiten und Rechten einzufordern. Die zeitgenössische Verwilderung der Arbeit findet ja nicht nur in Industrie- und Dienstleistungsbetrieben statt, sondern immer mehr auch im intellektuellen Feld und in der sogenannten Kreativwirtschaft. Im Kontext massenhaft prekärer Existenzen wären dann auch emanzipatorische Forderungen nach neuen Rechten (Einkommen, (Un-) Abhängigkeit, Zeit, soziale Sicherheit usw.) im eigenen Feld zu erheben – was ohne solidarische Organisation wohl kaum gelingt. Vor allem aber ist es ohne eine allgemeine gesellschaftliche Befreiungsperspektive unmöglich – die einer sukzessiven ›Erleichterung des menschlichen Kampfes ums Dasein‹ (Marcuse) durch eine Befreiung von der Übermacht von Ökonomie und Lohnarbeit und der mit ihnen verbundenen Herrschaftspotenziale. Deswegen ist auch immer wieder an Adornos neomarxistische Insistenz auf der dialektischen Verbindung von politökonomischen und psychischen Herrschaftsmechanismen zu erinnern:

> Das befreite Ich, nicht länger eingesperrt in seine Identität, wäre auch nicht länger zu Rollen verdammt. Was gesellschaftlich, bei radikal verkürzter Arbeitszeit, an Arbeitsteilung übrigbliebe, verlöre den Schrecken, die Einzelwesen durch und durch zu formen. Die dingliche Härte des Selbst und dessen Einsatzbereitschaft und Verfügbarkeit für die gesellschaftlich erwünschten Rollen sind Komplizen.[44]

Im härter werdenden sozialen Kampf aller gegen alle bekämpft das zeitgenössische Subjekt ja nicht nur die jeweils anderen, sondern eben auch und zuallererst sich selbst. Gesellschaft ist in den Einzelnen und ihrer konkreten Lebensweise *verkörpert.*

Der Zwang zu Aktivierung, Selbstausbeutung und Leistungssteigerung, zu scheinbar autonomen Formen von Mehrarbeit und Härte des Kampf-Ich ist immer zugleich eine soziale und eine psychische Form. Die Verschmelzung beider Instanzen bis zur Unkenntlichkeit ist insofern das gefährlichste Kennzeichen unserer Zeit. Die Einheit von Theorie und Praxis auf fortschrittliche Weise nicht nur theoretisch zu behaupten, das erfordert heute von uns vielleicht die Einübung eines anderen, post-professionellen Berufsethos – in Richtung neuer sozialer Normen, neuer Vorstellungen davon, was normal ist, welche Lebensweise die richtige und welche die falsche ist. Damit beziehen wir natürlich einen fast unmöglichen Standpunkt. Er liegt ein Stück weit außerhalb des Bestehenden. Die Notwendigkeit und praktische Möglichkeit dieses Standpunkts zu beschwören und im Hier und Jetzt zu erweisen, ihn bereits heute einzuüben, anstatt dies auf eine ferne utopische Zukunft zu verschieben, in der vielleicht einmal alles ganz anders wird – das ist unsere zukünftige Aufgabe.

ACCELERATE - Manifest für eine Akzelerationistische Politike, Aus: #Akzeleration, Merve Verlag Berlin



Einleitung

Armen Avanessian

»Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. (...) Die Bourgeoisie hat durch ihre Exploitation des Weltmarkts die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionäre den nationalen Boden der Industrie unter den Füßen weggezogen. Die uralten nationalen Industrien sind vernichtet worden und werden noch täglich vernichtet.«

Karl Marx und Friedrich Engels,
Manifest der kommunistischen Partei

»Aber welcher ist der revolutionäre Weg? [...] Sich vom Weltmarkt zurückziehen [...]? Oder den umgekehrten Weg einschlagen? Das heißt mit noch mehr Verve sich in die Bewegung des Marktes, der Decodierung und Deterritorialisierung stürzen? Denn vielleicht sind die Ströme [...] noch zuwenig decodiert und deterritorialisiert? Nicht vom Prozeß sich abwenden, sondern unaufhaltsam weitergehen, ›den Prozeß beschleunigen‹, wie Nietzsche sagte: wahrlich, in dieser Sache haben wir noch zu wenig gesehen.«

Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Anti-Ödipus*

»The story goes like this: Earth is captured by a technocapital singularity as renaissance rationalization and oceanic navigation lock into commoditization take-off. Logistically accelerating techno-economic interactivity crumbles social order in auto-sophisticating machine runaway. As markets learn to manufacture intelligence, politics modernizes, upgrades paranoia, and tries to get a grip.«

Nick Land, *Meltdown*

» Marx war klar, dass der Kapitalismus nicht als Akteur einer wahren Beschleunigung gelten kann. In ähnlicher Weise ist auch die Beschreibung der linken Politik als Antithese zur technosozialen Beschleunigung, zumindest teilweise, eine massive Verkehrung der Tatsachen. Wenn die politische Linke eine Zukunft haben soll, muss es eine sein, in der sie ihre Neigung zum Akzelerationismus nicht länger unterdrückt, sondern sie im Gegenteil so bereitwillig wie möglich aufgreift.«

Nick Srnicek und Alex Williams, *#Accelerate*
Manifest für eine akzelerationistische Politik

Die Faszination linker Denker für das Thema Beschleunigung reicht, wie die hier an den Anfang gestellten Zitate zeigen, von Marx/Engels' Kommunistischem Manifest über Deleuze/Guattaris anti-ödipalen Nietzscheanismus und Nick Lands apokalyptische Deterritorialisierungsphantasien bis zu dem im Sommer 2013 online publizierten *Manifesto for an Accelerationist Politics.* Aus dem Umkreis der philosophischen Bewegung des Spekulativen Realismus kommend, haben Nick Srnicek und Alex Williams, die Autoren dieses hier erstmals auf Deutsch abgedruckten Manifests, frischen Wind in den festgefahrenen und oft sterilen Diskurs der politischen Linken gebracht, der sich gerne in beschaulichem Lokalismus oder apokalyptischem Voluntarismus gefällt.

Anknüpfend an Alberto Toscano und Ray Brassier, die jüngst die mythologische Figur des Prometheus wieder in die Diskussion eingebracht haben, kann von einem *prometheischen* Ansatz gesprochen werden. Er erleichtert den zuletzt von Alain Badiou und Slavoj Žižek popularisierten Rationalismus um seine dezisionistische oder voluntaristische Attitüde (die Beschwörung leerer Ereignisse) und bringt ihn stattdessen mit konkreten historischen, ökonomischen und biologischen Entwicklungen in Verbindung. Hauptsächlich wendet sich der Akzelerationismus jedoch gegen diverse Kardinaluntugenden einer gemütlichen und selbstzufriedenen Linken: die Fetischisierung basisdemokratischer Prozesse und die damit verbundene Authentizitätsnostalgie.

Ähnlich wie der rationalistische Flügel des Spekulativen Realismus, der sich in prometheischer Aufklärungsaffirmation an der *folk psychology* (Alltagspsychologie) abarbeitet, wenden sich auch Srnicek und Williams gegen diverse Formen von *folk politics* (so der Titel eines gemeinsamen Buchprojekts), von folkloristischem Lokalismus-Kitsch. Ihre Polemik ist dabei von so erfrischender Klarheit, dass man glauben könnte, sie hätten ihre politischen, ökonomischen und philosophischen Studien in Berlin-Kreuzberg absolviert und nicht im rauen London.

Der Kapitalismus ist – das ist gegen jeden voluntaristischen, dezisionistischen oder kommunitaristischen Ansatz festzuhalten – ein Objekt höchster Abstraktion. Sowohl die neoliberalen Macht- und Regierungsformen als auch die damit verbundenen Produktionsweisen sind in einer Weise zugleich abstrakt und allgegenwärtig, dass ein alternatives politisches Subjekt nur auf einem ent-

sprechenden Komplexitäts- bzw. Abstraktionsniveau konzipiert werden kann.

Statt einer rückwärtsgerichteten Verlangsamung bedarf progressives politisches Denken und Handeln heute einer epistemischen Akzeleration: Ohne eine entsprechende kognitive Karte, ein *cognitive mapping* auf der Höhe des wissenschaftlichen, technologischen und medialen Status quo ist politisches Handeln nicht möglich – es sei denn, man verwechselt Politik mit dem, was, so Rancière polemisch, eher als gouvernementale Administration oder polizeiliche Praxis zu verstehen ist.

Jedem akzelerationistischen Denken liegt die Einschätzung zugrunde, dass den Widersprüchen (des Kapitalismus) mit einer Zuspitzung zu begegnen ist, wobei an dieser Stelle zwei miteinander zusammenhängende Risiken zu vermeiden sind: einerseits ein zynisches Vertrauen in eine *politique du pire*, andererseits die idealistische Hoffnung, dass die Intensivierung der krisenhaften Phänomene des Kapitalismus im gegenwärtigen Neoliberalismus – nach dem Muster einer doppelten Negation – zur Aufhebung von dessen inneren Widersprüchen, ja zu seiner völligen Implosion führen würde. Gleichwohl macht erst eine auf die Zukunft orientierte Beschleunigungspolitik, so jedenfalls die Autoren des Manifests, ein wahrhaft progressives Denken und Handeln möglich – und eröffnet einen spekulativen Blick auf zukünftige politische Systeme.

Mit dem Begriff der Zukunft ist eines der entscheidenden Schlagworte der Debatte pro und contra Akzelerationismus gefallen. Denn die unterschiedlichen (immer wieder auch zeitphilosophischen) Diskussionen zeigen, dass die Debatte um Geschichte und Zukunft des Akzelerationismus eine offene ist – und auch noch länger bleiben wird.

Was die drei (oder, mit Marx, vier) Phasen des Akzelerationismus verbindet, die mit den eingangs zitierten Autoren markiert sind, ist ein Wille zur Zukunft, ein Zukunftsbegehren, das sich im Falle des aktuellen Akzelerationismus gegen die Imaginationsschwäche und den Negativismus der *Occupy*-Bewegung richtet. Der »capitalist realism« (Mark Fisher) bedarf dringend alternativer Direktionen und entsprechender Fluchtgeschwindigkeiten des Denkens – *escape velocities*, um den Titel eines im November 2013 in New York abgehaltenen Symposiums zum Akzelerationismus zu zitieren.

Von diesem Drang in Richtung Zukunft ist auch der hier abgedruckte, bereits vor fast zehn Jahren entstandene Beitrag von Nick Land, dem – aufgrund seiner Publikationen der letzten Jahre – unter neoliberalem Obskurantismus-Verdacht stehenden Vordenker des Spekulativen Realismus, getragen. Darin heißt es – durchaus im Sinne Marx' –, die Zeit selbst habe inzwischen den Weg des Kapitalismus eingeschlagen. Lands Vorwurf gegen den »transzendentalen Miserabilismus« der Frankfurter Schule, die mit der Zeit insgesamt auch die Zukunft verdamme, betrifft das defätistische Eingeständnis, dass der Kapitalismus allen seinen Konkurrenten an Innovationskraft und Progressivität überlegen bleibt. Darin sieht Land ein Versagen der politischen Imagination, das politisches Handeln nicht nur unmöglich, sondern auch überflüssig zu machen scheint.

Dass Land nicht ausreichend zwischen neoliberaler Geschwindigkeit und Akzeleration unterschieden habe, dieser Vorwurf von Srnicek/Williams ist ein ebenso zeitpolitischer wie zeitphilosophischer. Der wiederum gegen sie gerichtete Einwand von Benjamin Noys, der in seinem Buch *The Persistence of the Negative* (2010) den Begriff *accelerationism* in die politische Diskussion einführte, hat ebenfalls eine doppelte Stoßrichtung: Erstens falle das Manifest überall dort, wo es konkrete Forderungen erhebt (Aufbau einer intellektuellen Infrastruktur, radikale Medienreform etc.) hinter die akzelerationistischen Prämissen zurück und erinnere eher an Gramscis Hegemoniemodell; zweitens sei fraglich, ob der Kapitalismus wirklich mit seinen eigenen Waffen einer zunehmenden Dynamisierung und Beschleunigung zu schlagen ist.

In eine ähnliche Kerbe schlägt Franco ›Bifo‹ Berardi mit seinen Zweifeln an der Reichweite und Substanz akzelerationistischer Politik. Im Sinne des italienischen Postoperaismus (dem neben Bifo etwa Maurizio Lazzarato, Christian Marazzi, Antonio Negri oder Paolo Virno zuzurechnen sind), der sich vor allem für die immateriellen Arbeit im kognitiven Kapitalismus interessiert, weist Bifo darauf hin, dass sich die Macht des Kapitals keineswegs einer Stabilität verdankt. Die quasi-immanenzpolitische Strategie des Akzelerationismus beruhe daher paradoxerweise »auf einer speziellen Interpretation der Behauptung Baudrillards [...], dass ›die einzigmögliche Strategie *katastrophisch*, nicht dialektisch‹ sei«. Paradox ist das nicht zuletzt deshalb, weil der gegenwärtige politische Akzelerationismus ja gerade sowohl gegen den blinden Geschwindigkeitsrausch Nick Lands als auch gegen das antritt, was man postmodernen Dromonihilismus nennen könnte – sei es in Form der Geschwindigkeitsphantasien der (Neo-)Liberalen oder der darauf reagierenden *Exodus*-Phantasien, wie sie etwa Paul Virilio formuliert hat.

Den Versuch, den Akzelerationismus mit Ansätzen des frühen Operaismus zu verbinden, unternimmt Matteo Pasquinelli, Autor von *Animal Spirits. A Bestiary of the Commons* (2008). Er radikalisiert und rekontextualisiert die Funktion der Abstraktion für die Analyse des gegenwärtigen Kapitalismus und stellt das transformative Potenzial des Akzelerationismus heraus, um die Möglichkeit einer auch epistemischen Beschleunigung denkbar zu machen.

Patricia MacCormack, die zu Themen wie *Cinemasochism* (2009), *Necrosexuality* (2010) oder *Post-human Ethics* (2012) veröffentlicht hat, nimmt den jüngst von Steven Shaviro ins Spiel gebrachten Aspekt einer akzelerationistischen Ästhetik auf. Angesichts der »Erschöpfung des Jetzt« befragt MacCormack ein »Zukunfts-Jetzt« und versucht die Möglichkeiten auszuloten, wie Akzeleration ein Neues artikulieren kann, das der kapitalistischen Erschöpfung des Jetzt widersteht: Akzelerationistisches Denken entspricht ihr zufolge exakt einer nicht wahrnehmbaren, kosmischen, immanenten Zukunft.

Isoliert man die drei Dimensionen der Zeit, dann lassen sich, Reza Negarestanis Überlegungen bei der schon angeführten New Yorker Tagung aufnehmend, drei insuffiziente politische Temporalitäten benennen: 1) mit Blick auf die Vergangenheit: eine politische Nostalgie, die den Bruch mit der unerträglich gewordenen Gegenwart nur noch in der ausgeleierten Matrix vergangener Revolutionen denken kann; 2) mit Blick auf die Gegenwart: ein kurzsichtiger Aktivismus; 3) mit Blick auf die Zukunft: eine weltvergessene politische Eschatologie.

Wie aber können Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit anders gedacht, in ein anderes, ein rekursives (statt bloß reflexives oder metareflexives) Verhältnis zueinander

sie gerichtete Einwand von Benjamin Noys, der in seinem Buch *The Persistence of the Negative* (2010) den Begriff *accelerationism* in die politische Diskussion einführte, hat ebenfalls eine doppelte Stoßrichtung: Erstens falle das Manifest überall dort, wo es konkrete Forderungen erhebt (Aufbau einer intellektuellen Infrastruktur, radikale Medienreform etc.) hinter die akzelerationistischen Prämissen zurück und erinnere eher an Gramscis Hegemoniemodell; zweitens sei fraglich, ob der Kapitalismus wirklich mit seinen eigenen Waffen einer zunehmenden Dynamisierung und Beschleunigung zu schlagen ist.

In eine ähnliche Kerbe schlägt Franco ›Bifo‹ Berardi mit seinen Zweifeln an der Reichweite und Substanz akzelerationistischer Politik. Im Sinne des italienischen Postoperaismus (dem neben Bifo etwa Maurizio Lazzarato, Christian Marazzi, Antonio Negri oder Paolo Virno zuzurechnen sind), der sich vor allem für die immateriellen Arbeit im kognitiven Kapitalismus interessiert, weist Bifo darauf hin, dass sich die Macht des Kapitals keineswegs einer Stabilität verdankt. Die quasi-immanenzpolitische Strategie des Akzelerationismus beruhe daher paradoxerweise »auf einer speziellen Interpretation der Behauptung Baudrillards [...], dass ›die einzigmögliche Strategie *katastrophisch*, nicht dialektisch‹ sei«. Paradox ist das nicht zuletzt deshalb, weil der gegenwärtige politische Akzelerationismus ja gerade sowohl gegen den blinden Geschwindigkeitsrausch Nick Lands als auch gegen das antritt, was man postmodernen Dromonihilismus nennen könnte – sei es in Form der Geschwindigkeitsphantasien der (Neo-)Liberalen oder der darauf reagierenden *Exodus*-Phantasien, wie sie etwa Paul Virilio formuliert hat.

Den Versuch, den Akzelerationismus mit Ansätzen des frühen Operaismus zu verbinden, unternimmt Matteo Pasquinelli, Autor von *Animal Spirits. A Bestiary of the Commons* (2008). Er radikalisiert und rekontextualisiert die Funktion der Abstraktion für die Analyse des gegenwärtigen Kapitalismus und stellt das transformative Potenzial des Akzelerationismus heraus, um die Möglichkeit einer auch epistemischen Beschleunigung denkbar zu machen.

Patricia MacCormack, die zu Themen wie *Cinemasochism* (2009), *Necrosexuality* (2010) oder *Post-human Ethics* (2012) veröffentlicht hat, nimmt den jüngst von Steven Shaviro ins Spiel gebrachten Aspekt einer akzelerationistischen Ästhetik auf. Angesichts der »Erschöpfung des Jetzt« befragt MacCormack ein »Zukunfts-Jetzt« und versucht die Möglichkeiten auszuloten, wie Akzeleration ein Neues artikulieren kann, das der kapitalistischen Erschöpfung des Jetzt widersteht: Akzelerationistisches Denken entspricht ihr zufolge exakt einer nicht wahrnehmbaren, kosmischen, immanenten Zukunft.

Isoliert man die drei Dimensionen der Zeit, dann lassen sich, Reza Negarestanis Überlegungen bei der schon angeführten New Yorker Tagung aufnehmend, drei insuffiziente politische Temporalitäten benennen: 1) mit Blick auf die Vergangenheit: eine politische Nostalgie, die den Bruch mit der unerträglich gewordenen Gegenwart nur noch in der ausgeleierten Matrix vergangener Revolutionen denken kann; 2) mit Blick auf die Gegenwart: ein kurzsichtiger Aktivismus; 3) mit Blick auf die Zukunft: eine weltvergessene politische Eschatologie.

Wie aber können Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit anders gedacht, in ein anderes, ein rekursives (statt bloß reflexives oder metareflexives) Verhältnis zueinander gesetzt werden? Diese Fragen stehen im Mittelpunkt meines Beitrags, in dem der narzisstischen Beschaulichkeit – die sich rasant in der ästhetisierten Universität und der akademisierten Kunstwelt, aber nicht nur dort, ausbreitet – ständiger und lähmender kritischer Selbstreflexionsexzesse die ›Rekursion‹ entgegengesetzt wird. Wie kann man den nirgendwohin bzw. zu nichts Neuem führenden Meta-Reflexionen von Kritik, *critique*, *criticality* entkommen? Wie viel Fluchtgeschwindigkeit braucht es, um aus dem hegemonialen Denkmodell kritischer Reflexivität auszubrechen, das in scheinbarer Alternativlosigkeit alles – außer natürlich seinen eigenen kritischen Zustand – als unkritisch verdammt?

Dieser MERVE-Band versteht sich als spontaner Beitrag zum gegenwärtigen politischen Diskurs, ein Diskurs, der nicht unangekränkelt ist vom unheimlichen politischen Stillstand im gegenwärtigen Deutschland: eine an der Oberfläche milde Sozialdemokratie, die gelähmt oder zynisch dabei zusieht, wie der Neoliberalismus Europa verschlingt und den Rest der (Um-)Welt in den Ruin treibt.

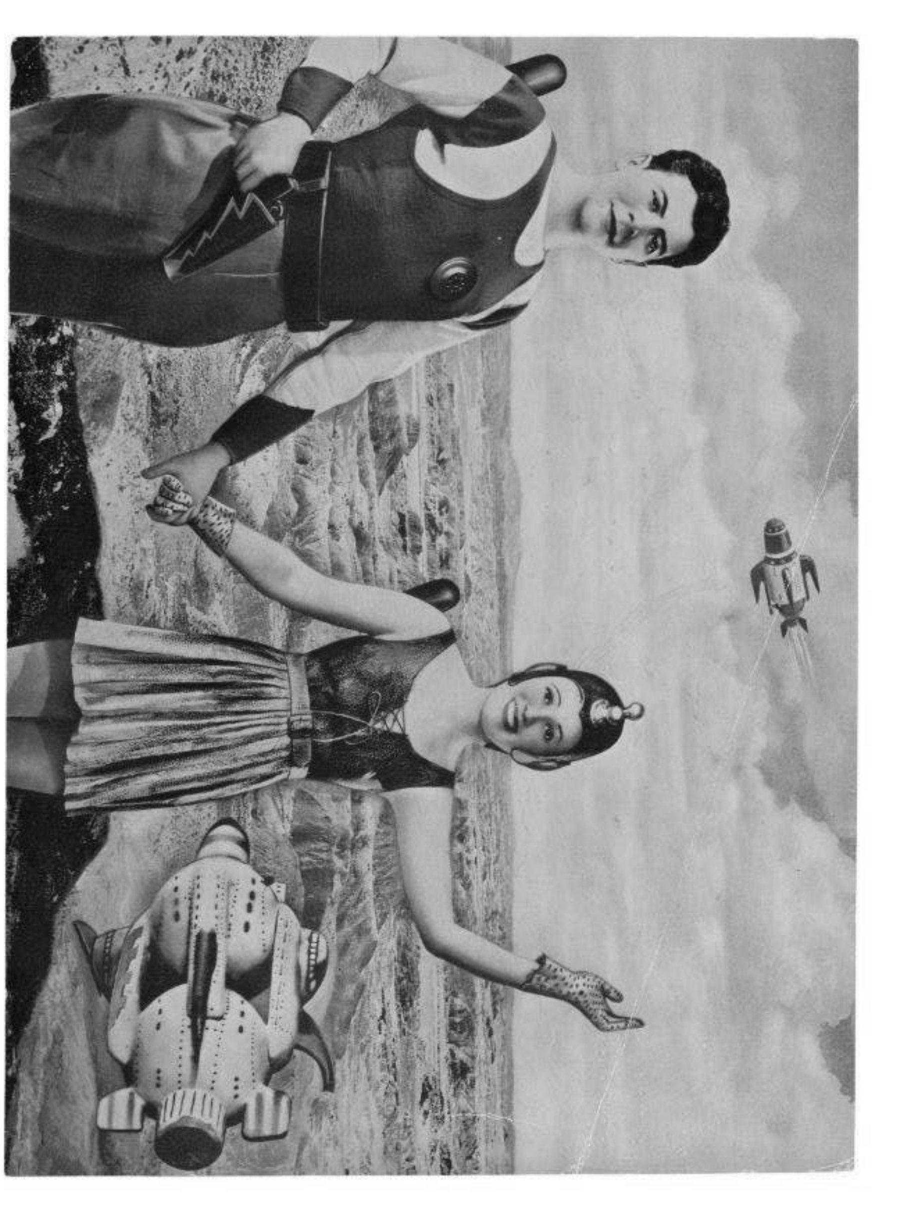
Bis auf den Aufsatz von Nick Land sind alle Beiträge in diesem Jahr (2013) entstanden, und mit Ausnahme des Textes von Matteo Pasquinelli handelt es sich um Aufsätze, die für andere Kontexte geschrieben wurden – symptomatischerweise überwiegend im Kunstkontext.

Mein Dank gilt zunächst den Übersetzern Jan Georg Tabor, Samir Sellami, Frederik Tidén, Ulrike Stamm, Serhat Karakayali und Thomas Atzert sowie besonders Danilo Scholz und Bernd Klöckener für ihre zugleich redaktionelle Umsicht, sodann Gean Moreno, dem Herausgeber der »Accelerationist Aesthetics«-Nummer bei *e-flux*, ebenso wie den *e-flux*-Herausgebern (Julieta Aranda, Brian Kuan Wood und Anton Vidokle), ganz besonders aber diesmal Tom Lamberty, mit dem gemeinsam kurz vor der deutschen Stillstandswahl die spontane Idee zu einem Akzelerationismus-Buch entstand, das bereits einige Wochen später, während der großkoalitionären Zementierung ebendieses Stillstands, vorliegt.

Die Perspektive des Akzelerationismus zielt auf die Zukunft. Aber vielleicht nicht nur, wie Benjamin Noys schreibt, als ein Zurück in die Zukunft, sondern als ein Zurück aus der Zukunft. Denn die Gegenwart erhält nur dann ihre Kontingenz und Offenheit (zurück), wenn sie von einer erst zu entwerfenden Zukunft aus in den Blick genommen werden kann.

Heute ist Zeit für Antizipation und Akzeleration, es ist Zeit, dem gegenwärtigen Katastrophismus einen Wechsel entgegenzusetzen. Der Moment ist gekommen für einen Zeitenwechsel. Für Akzelerationismus und Anastrophismus.

Los Angeles, November 2013



#ACCELERATE
MANIFEST FÜR EINE AKZELERATIONISTISCHE POLITIK

NICK SRNICEK UND ALEX WILLIAMS

01 Einleitung: Die Lage

1. Zu Beginn des zweiten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts sieht sich die globale Zivilisation mit einer ganz neuen Art von Katastrophe konfrontiert. Die bevorstehenden Apokalypsen machen die Normen und Organisationsstrukturen unserer Politik, die durch die Geburt der Nationalstaaten, den Aufstieg des Kapitalismus und ein Jahrhundert der beispiellosen Kriege geprägt worden sind, zu einem Witz.

2. Am bedeutendsten ist der Klimawandel. In absehbarer Zeit ist der Fortbestand der Weltbevölkerung in Gefahr. Obwohl das die gravierendste Bedrohung ist, die auf die Menschheit zukommt, gibt es daneben eine Reihe weniger wichtigerer, aber potenziell genauso destabilisierender Probleme, die sich überschneiden. Die endgültige Ausbeutung von Ressourcen, besonders der Wasser- und Energiereserven, bietet einen Ausblick auf massenhaften Hungertod, den Kollaps ökonomischer Modelle und neue heiße und kalte Kriege. Die andauernde Finanzkrise hat Regierungen dazu gebracht, sich dem tödlichen Kreislauf von Sparpolitik, Privatisierung des Sozialstaates, Massenarbeitslosigkeit und stagnierenden Löhnen auszuliefern. Die zunehmende Automatisierung der Produktionsprozesse, auch der »geistigen Arbeit«, zeugt von der langfristigen Krise des Kapitalismus, die es

ihm bald unmöglich machen wird, den jetzigen Lebensstandard, selbst den der einstigen Mittelschicht der nördlichen Hemisphäre, aufrechtzuerhalten.

3. Im Gegensatz zu diesen sich immer weiter beschleunigenden Katastrophen ist die heutige Politik vom Unvermögen befallen, neue Ideen und Organisationsformen hervorzubringen, um unsere Gesellschaften so umzugestalten, dass sie der bevorstehenden Vernichtung etwas entgegensetzen können. Während die Krise an Kraft und Geschwindigkeit gewinnt, verkümmert die Politik und zieht sich zurück. Angesichts dieser Lähmung der politischen Vorstellungskraft findet Zukunft nicht mehr statt.

4. Seit 1979 ist der Neoliberalismus die weltweit vorherrschende politische Ideologie, die in verschiedenen Varianten von allen führenden Wirtschaftsmächten vertreten wird. Die neoliberalen Programme haben sich trotz der tiefgreifenden strukturellen Herausforderungen, vor die sie die neuen globalen Probleme stellen – besonders die Kredit-, Finanz- und Haushaltskrisen seit August 2007 – weiter verschärft. Diese Weiterführung des neoliberalen Projekts, der Neoliberalismus 2.0, hat eine neue Runde struktureller Anpassungen eingeläutet. Besonders auffällig sind die nicht enden wollenden aggressiven Vorstöße der Privatwirtschaft in den Restbereich sozialstaatlicher Leistungen und Einrichtungen. Ungeachtet der unmittelbaren negativen wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen einer solchen Politik und der langfristig unüberwindbaren Hindernisse, die sich aus den neuen globalen Krisen ergeben.

5. Dass die rechtskonservativen Kräfte innerhalb und außerhalb der Regierungen und in den Unternehmen den Neoliberalismus immer weiter vorantreiben konnten, ist zumindest teilweise die Folge der anhaltenden Lähmung und Ineffizienz einer marginalisierten Linken. Dreißig Jahre Neoliberalismus haben die meisten linksorientierten Parteien aller radikalen Ideen beraubt, ausgehöhlt und ohne Mandat der Bevölkerung zurückgelassen. Bestenfalls haben sie auf unsere gegenwärtigen Krisen mit dem Ruf nach der Rückkehr zu einer keynesianischen Volkswirtschaft reagiert – ungeachtet der Tatsache, dass die Bedingungen, die die Nachkriegssozialdemokratie ermöglicht haben, nicht mehr existieren. Es gibt kein Zurück zu fordistischer massenindustrieller Arbeit, schon gar nicht per Dekret. Selbst die neosozialistischen Regimes der bolivarischen Revolution Südamerikas machen zwar Mut durch ihre Fähigkeit, den Glaubenssätzen des zeitgenössischen Kapitalismus zu widerstehen, enttäuschen aber in ihrer Unfähigkeit, eine Alternative zu entwickeln, die über einen Sozialismus aus der Mitte des 20. Jahrhunderts hinausgeht. Die von den Veränderungen des Neoliberalismus systematisch geschwächten Gewerkschaften sind institutionell verkrustet und können die aktuellen Strukturanpassungsmaßnahmen bestenfalls abmildern. Aber ohne systematischen Ansatz zum Aufbau einer neuen Wirtschaftsordnung und die institutionelle Solidarität, um solche Veränderungen durchzusetzen, bleiben die Gewerkschaften ziemlich machtlos. Die neuen sozialen Bewegungen, die seit dem Ende des Kalten Kriegs entstanden sind und in den Jahren nach 2008 einen Wiederaufschwung erlebt haben, sind ähnlich unfähig, eine neue politisch-ideologische Vision zu formulieren. Der größte Teil Ihrer Anstrengungen richtet sich auf basis-

demokratische Prozesse und affektive Selbstaufwertung statt auf strategische Wirksamkeit. Dabei fördern sie oft Varianten eines neo-primitivistischen Lokalismus zu Tage, als könne man sich der abstrakten Gewalt des globalisierten Kapitals mithilfe der fadenscheinigen und flüchtigen »Authentizität« der unmittelbaren Gemeinschaft widersetzen.

6. In Ermangelung einer radikal neuen sozialen, politischen, organisatorischen und ökonomischen Vision werden die hegemonialen Kräfte der Rechten aller Evidenz zum Trotz ihre engstirnigen Vorstellungen weiter vorantreiben können. Im besten Fall kann die Linke auf einigen Gebieten die schlimmsten Angriffe vorübergehend abwehren. Aber das heißt, gegen eine letztlich unbezwingbare Strömung anzurudern. Eine neue globale linke Hegemonie aufzubauen bedeutet, verlorene mögliche Zukünfte, ja, die Zukunft überhaupt zurückzugewinnen.

02 Interregnum: Akzelerationen

1. Wenn jemals ein System mit der Idee der Beschleunigung in Zusammenhang gebracht worden ist, dann der Kapitalismus. Der Stoffwechsel des Kapitalismus verlangt nach Wirtschaftswachstum, wobei der Wettbewerb zwischen einzelnen kapitalistischen Unternehmen zunehmend technologische Entwicklungen in Gang setzt, die Wettbewerbsvorteile erzeugen sollen. Dies alles wird von sozialen Verwerfungen begleitet. Die ideologische Selbstdarstellung des neoliberalen Kapitalismus behauptet, dass er Kräfte kreativer Zerstörung entfesselt und so immer rasantere technische und soziale Innovationen freigesetzt werden.

2. Am scharfsinnigsten hat dies der Philosoph Nick Land in seinem eigensinnigen, aber hartnäckigen Glauben daran erfasst, dass das kapitalistische Tempo allein weltweit das Umschlagen in eine beispiellose technologische Singularität bewirken könne. In dieser Vorstellung vom Kapital kann der Mensch irgendwann ausrangiert werden, als bloßes Hindernis für eine abstrakte planetare Intelligenz, die sich aus zusammengebastelten Bruchstücken ehemaliger Zivilisationen selbst errichtet. Allerdings verwechselt Lands Neoliberalismus Geschwindigkeit mit Beschleunigung. Wir mögen uns vielleicht schnell bewegen, aber nur innerhalb eines streng definierten Sets stabiler kapitalistischer Parameter. Wir erfahren nur die ansteigende Geschwindigkeit innerhalb eines beschränkten Umfelds, ein simples, hirntotes Vorpreschen anstelle einer Beschleunigung, die auch navigiert, die ein experimenteller Entdeckungsprozess innerhalb eines allgemeinen Möglichkeitsraumes ist. Die letztere Form der Beschleunigung halten wir für die wesentliche.

3. Schlimmer noch: Was das kapitalistische Tempo auf der einen Seite deterritorialisiert, reterritorialisiert es, wie Deleuze und Guattari erkannt haben, auf der anderen wieder. Dem Fortschritt werden Rahmenbedingungen wie Mehrwertproduktion, eine stille Reserve von Arbeitskräften und frei bewegliches Kapital aufgezwungen. Die Moderne wird auf statistische Größen des Wirtschaftswachstums reduziert, und soziale Innovationen werden mit kitschigen Überbleibseln unserer gemeinschaftlichen Vergangenheit zugekleistert. Deregulierungen à la Thatcher und Reagan vertragen sich wunderbar mit rückständigen viktorianischen Vorstellungen von Familie und Religion.

4. Innerhalb des Neoliberalismus gibt es eine noch tiefer reichende Spannung zwischen seinem Selbstbild als Vehikel der Moderne, als Synonym für Modernisierung, und dem Versprechen einer Zukunft, die er gar nicht bieten kann. Anstatt individuelle Kreativität zu ermöglichen, tendiert der fortschreitende Neoliberalismus eher dazu, geistigen Erfindungsreichtum zugunsten industriell hergestellter und vorgefertigter Interaktionen abzuschaffen, welche an globale Wertschöpfungsketten und neo-fordistische Produktionsstätten in Fernost gekoppelt sind. Ein verschwindend kleines Kognitariat, eine Elite aus Geistesarbeitern, schrumpft mit jedem Jahr – und das umso mehr, als die algorithmische Automatisierung sich durch die Sphären der affektiven und intellektuellen Arbeit frisst. Der Neoliberalismus war, obwohl er sich als eine notwendige historische Entwicklung verkauft, tatsächlich nur ein kontingentes Mittel gegen die Wertkrise der 1970er Jahre. Zwangsläufig bedeutete das die Sublimierung der Krise und nicht ihre endgültige Überwindung.

5. Karl Marx bleibt, neben Land, der beispielgebende Vordenker des Akzelerationismus. Der allzu vertrauten Kritik und sogar dem Verhalten einiger zeitgenössischer Marxisten zum Trotz müssen wir uns daran erinnern, dass Marx selbst – in dem Bestreben, seine Welt vollständig zu begreifen und zu verändern – die fortschrittlichsten theoretischen Werkzeuge und empirischen Daten, die ihm zugänglich waren, nutzte. Er war kein Denker, der sich gegen die Moderne sträubte, sondern eher einer, der in ihr nach Wegen suchte, um sie zu analysieren und zu verändern. Er verstand, dass der Kapitalismus trotz all seiner Ausbeutung und Korruption das bis dato fortschrittlichste Wirtschaftssystem war und dass dessen Errungenschaften nicht rückgängig gemacht, sondern über die Beschränkungen der kapitalistischen Wertschöpfung hinaus beschleunigt werden sollten.

6. Selbst Lenin schrieb 1918 in dem Text *»Linke« Kindereien*: »Sozialismus ist undenkbar ohne großkapitalistische Technik, die auf den neuesten Errungenschaften der modernen Wissenschaft beruht, ohne planmäßige staatliche Organisation, die Dutzende Millionen Menschen zur strengsten Einhaltung einer einheitlichen Norm bei der Produktion und Verteilung der Produkte zwingt. Davon haben wir Marxisten immer gesprochen, und es lohnt nicht, auch nur zwei Sekunden im Gespräch mit Leuten zu verschwenden, die nicht einmal das begriffen haben (die Anarchisten und gut die Hälfte der linken Sozialrevolutionäre).«

7. Marx war klar, dass der Kapitalismus nicht als Akteur einer wahren Beschleunigung gelten kann. In ähnlicher Weise ist auch die Beschreibung der linken Politik als Antithese zur technosozialen Beschleunigung, zumindest teilweise, eine massive Verkehrung der Tatsachen. Wenn die politische Linke eine Zukunft haben will, muss sie ihrer verdrängten Neigung zum Akzelerationismus endlich so stark wie nur möglich nachgeben.

03 Manifest: Die Zukunft

1. Die wichtigste Trennlinie innerhalb der zeitgenössischen Linken verläuft zwischen Vertretern einer Politik des folkloristischen Lokalismus, der direkten Aktionen und des grenzenlosen Horizontalismus, und den Anhängern einer Politik, die akzelerationistisch zu nennen ist, einer Politik, die sich in einer Moderne der Abstraktion, Komplexität, Globalität und Technologie zu Hause fühlt. Erstere begnügen sich damit, provisorische Kleinst-Räume für nicht-kapitalistische Sozialbeziehungen zu errichten und so den echten Problemen aus dem Weg zu gehen, die die Konfrontation mit einem Feind, der seinem Wesen nach nicht-lokal, abstrakt und tief in der Infrastruktur unseres Alltags verankert ist, mit sich bringt. Das Scheitern ist einer solchen Politik von Beginn an eingeschrieben. Die akzelerationistische Politik hingegen versucht die Errungenschaften des Spätkapitalismus zu bewahren und zugleich weiter zu gehen, als es sein Wertesystem, seine Regierungsgewalt und seine Massenpathologien erlauben.

2. Wir alle wollen weniger arbeiten. Es ist eine faszinierende Frage, warum die weltweit führenden Ökonomen der Nachkriegszeit überzeugt waren, ein aufgeklärter Kapitalismus müsse unvermeidlich zur radikalen Arbeitszeitverkürzung führen. In *Ökonomische Perspektiven für unsere Enkel* (1930) entwirft Keynes eine kapitalistische Zukunft, in der die individuelle Arbeitszeit auf drei Stunden am Tag reduziert ist. Statt dessen hat sich eine fortschreitende Aufhebung der Grenze zwischen Leben und Arbeit vollzogen, in der die Arbeit nach und nach in jeden Aspekt des sozialen Getriebes eingedrungen ist.

3. Der Kapitalismus hemmt die fortschrittlichen Kräfte der Technik oder leitet sie zumindest zu unnötig verengten Zielen um. Patentkriege und Ideen-Monopolisierung sind zeitgenössische Phänomene, die auf das rückständige Technikverständnis des Kapitals und auf die Notwendigkeit, die Konkurrenz hinter sich zu lassen, hinweisen. Die tatsächlichen Beschleunigungsgewinne des Neoliberalismus haben weder zu weniger Arbeit noch zu weniger psychischem Druck geführt. Statt in einer Welt aus Raumfahrt, Future Shocks und revolutionärem technologischem Potenzial leben wir in einer Zeit, in der sich lediglich die Unterhaltungselektronik marginal verbessert. Die unendliche Variation desselben Ausgangsprodukts erhält die Konsumentennachfrage auf Kosten humaner Beschleunigung aufrecht.

4. Wir wollen keinen Fordismus mehr. Es kann keine Rückkehr zum Fordismus geben. Das »goldene Zeitalter« des Kapitalismus basierte auf dem Produktionsmodell einer geregelten Arbeitsumgebung, in der (männlichen) Arbeitern Sicherheit und ein Existenzminimum im Tausch gegen ein Leben aus verblödender Langeweile und sozialer Unterwerfung gewährt wurde. Dieses System beruhte auf einer internationalen Hierarchie aus Kolonien, Großmächten und einer unterentwickelten Peripherie, einer nationalen Hierarchie des Rassismus und Sexismus und einer starren familiären Hierarchie der Unterwerfung der Frau. Auch wenn viele nostalgisch an dieses Regime zurückdenken mögen – eine Rückkehr zu ihm wäre nicht wünschenswert und zudem praktisch unmöglich.

5. Akzelerationisten wollen verborgene Produktivkräfte freisetzen. Für ein solches Projekt muss die materielle Plattform des Neoliberalismus nicht zerstört werden. Vielmehr muss er so umfunktioniert werden, dass er gemeinschaftlichen Zwecken dient. Die bestehende Infrastruktur ist keine Stufe des Kapitalismus, die zu zerschlagen wäre, sondern ein Sprungbrett zum Postkapitalismus.

6. Angesichts der Versklavung der Technowissenschaften durch kapitalistische Ziele (besonders seit den späten 1970ern) wissen wir sicherlich noch nicht, wozu ein moderner technosozialer Organismus im Stande ist. Wer von uns kann wirklich sagen, welche unerschlossenen Möglichkeiten in der bereits vorhandenen Technologie schlummern? Wir wetten, dass die wirklichen transformativen Potenziale unserer Technologie und wissenschaftlichen Forschung zum großen Teil noch unausgeschöpft sind, voll von derzeit noch überschüssigen Funktionen (und Vor-Anpassungen), die nach einer Verschiebung der kurzsichtigen kapitalistischen Sicht, eine maßgebliche Rolle spielen können.

7. Wir wollen den Prozess der technologischen Evolution beschleunigen. Wir kämpfen aber nicht für eine technische Utopie. Man sollte nie glauben, dass die Technik alleine uns retten kann. Sie ist notwendig, ja, aber ohne gesellschaftspolitisches Handeln niemals hinreichend. Technik und Gesellschaft sind untrennbar miteinander verbunden, und Veränderungen auf der einen Seite vergrößern und verstärken die Veränderungen auf der anderen. Während die Argumente der Techno-Utopisten darauf beruhen, dass Beschleunigung automatisch zur Überwindung politischer Konflikte führt, behaupten wir, dass die Technologie genau darum beschleunigt werden muss, weil sie gebraucht wird, um sich in sozialen Konflikten *durchzusetzen.*

8. Wir glauben, dass jedes postkapitalistische System einer postkapitalistischen Planung bedarf. Das Vertrauen in den Gedanken, das Volk werde nach einer Revolution spontan ein neues sozioökonomisches System aufbauen, das nicht einfach eine Rückkehr zum Kapitalismus bedeuten würde, ist bestenfalls naiv und schlimmstenfalls ignorant. Um voranzukommen, müssen wir sowohl eine geistige Kartierung des bestehenden Systems als auch ein spekulatives Bild eines zukünftigen ökonomischen Systems entwickeln.

9. Dafür muss die Linke jede vom Kapitalismus ermöglichte technologische und wissenschaftliche Errungenschaft zu ihrem Vorteil ausnutzen. Wir behaupten, dass Quantifizierung kein abzuschaffendes Übel ist, sondern ein Werkzeug, das auf die bestmögliche Art eingesetzt werden muss. Ökonomische Modelle sind – einfach ausgedrückt – eine absolute Notwendigkeit, um sich eine komplexe Welt verständlich zu machen. Die Finanzkrise von 2008 offenbart die Risiken eines blinden Vertrauens in mathematische Modelle, – das ist jedoch ein Problem illegitimer Autorität, kein Problem der Mathematik selbst. Die Instrumente der sozialen Netzwerktheorie, der akteurbasierten Modellbildung, die wissenschaftliche Nutzung von Big Data und der Ungleichgewichtsökonomie sind notwendig, um ein Verständnis komplexer Systeme wie das der modernen Ökonomie zu vermitteln. Die akzelerationistische Linke muss ihren Analphabetismus in diesen Fachgebieten überwinden.

10. Jede gesellschaftliche Umgestaltung schließt ökonomische und soziale Experimente ein. Das chilenische Projekt Cybersyn ist vorbildlich für diese experimentelle Haltung – es verbindet eine hochentwickelte kybernetische Technologie mit ausgefeilten ökonomischen Modellen und einer demokratischen Plattform, die in die technologische Infrastruktur selbst eingelassen ist. In der sowjetischen Ökonomie der 1950er und 1960er wurden ähnliche Experimente unternommen, um mit den Mitteln der Kybernetik und der linearen Programmierung die neuartigen Probleme zu lösen, mit denen sich die frühe kommunistische Ökonomie konfrontiert sah. Dass beide letztlich erfolglos blieben, kann auf die politischen und technologischen Zwänge zurückgeführt werden, unter denen diese frühen Kybernetiker agieren mussten.

11. Die Linke muss eine soziotechnologische Hegemonie entwickeln – sowohl in der Sphäre der Ideen als auch in der Sphäre der materiellen Plattformen. Diese Plattformen bilden die Infrastruktur der globalen Gesellschaft. Sie stellen die grundlegenden Parameter des möglichen Verhaltens und Denkens zur Verfügung. In diesem Sinn verkörpern sie das materielle Apriori jeder Gesellschaft; sie sind die Bedingungen möglicher Handlungs-, Beziehungs- und Machtkomplexe. Die meisten globalen Plattformen sind auf kapitalistische Sozialbeziehungen zugeschnitten, aber das ist keine unvermeidliche Notwendigkeit. Die materiellen Plattformen von Produktion, Finanzwesen, Logistik und Konsum können und müssen für postkapitalistische Zwecken neu programmiert und umformatiert werden.

12. Wir glauben nicht, dass direkte Aktionen ausreichen, um irgendeine unserer Forderungen einzulösen. Die üblichen Strategien der Mobilisierung, des Plakatehochhaltens und des Einrichtens vorläufiger autonomer Zonen laufen Gefahr, zum beruhigenden Ersatz für wirkliche Erfolge zu werden. »Immerhin tun wir überhaupt was« ist der Schlachtruf derer, denen ihr Selbstwertgefühl wichtiger ist als wirksames Handeln. Das einzige Kriterium für eine gute Strategie ist aber, ob sie zu merklichem Erfolg führt oder nicht. Wir müssen aufhören, bestimmte Handlungstypen zu fetischisieren. Politik muss als Komplex dynamischer Systeme verstanden werden, der von Konflikten, Anpassungen, Gegenanpassungen und strategischem Wettrüsten durchfurcht ist. Dies hat zur Folge, dass jede individuelle Art des politischen Handelns mit der Zeit abstumpft und wirkungslos wird, sobald die Gegner sich anpassen. Keine Form der politischen Handlung ist historisch unantastbar. Mit der Zeit nimmt die Notwendigkeit zu, sich von vertrauten Strategien zu lösen, da die Kräfte und Einheiten, gegen die sie sich richten, lernen, sich zu verteidigen und ihrerseits anzugreifen. Die Unfähigkeit der Linken, so zu handeln, erklärt zum Teil die zeitgenössische Misere.

13. Die uneingeschränkte Präferenz für Demokratie-als-Prozess muss überwunden werden. Die Fetischisierung von Offenheit, Horizontalität und Inklusion seitens der Mehrheit der heutigen »radikalen« Linken hat die Voraussetzungen für ihre Wirkungslosigkeit geschaffen. Zum wirksamen politischen Handeln gehören ebenfalls (wenn auch selbstverständlich nicht nur) Geheimhaltung, Vertikalität und Exklusion.

14. Demokratie kann nicht einfach durch ihre Mittel definiert werden – durch Wahlen, öffentliche Diskussion, Versammlungen und Parlamente. Echte Demokratie muss von ihrem Ziel her definiert werden – der kollektiven Selbstbestimmung. Es geht um ein Projekt, das die Politik mit dem Vermächtnis der Aufklärung verbindet, in dem Sinne, dass wir uns nur in dem Maße selbst regieren können, wie wir von der Fähigkeit Gebrauch machen, uns und unsere Welt (unsere soziale, technologische, ökonomische und psychische Welt) besser zu verstehen. Wir müssen eine gemeinschaftlich kontrollierte, legitime vertikale Autorität aufbauen – und zwar *zusätzlich* zu verteilten horizontalen Formen der Vergesellschaftung –, damit uns weder ein tyrannischer totalitärer Zentralismus noch eine unberechenbare, neu aufstrebende Ordnung, die sich unserer Kontrolle entzieht, versklaven kann. Das Gebot des *Plans* muss mit der improvisierten Ordnung des *Netzwerks* versöhnt werden.

15. Wir schlagen nicht etwa eine bestimmte Organisation vor, mit der sich diese Leitlinien in idealer Form umsetzen ließen. Was jetzt nötig ist – was immer schon nötig war – ist eine Ökologie der Organisationen, ein Pluralismus aus Kräften, die fortwährend aufeinander reagieren und sich gegenseitig verstärken. Sektiererei würde der Linken ebenso wie Zentralismus den Todesstoß versetzen. In diesem Sinn begrüßen wir weiterhin das Experimentieren mit verschiedenen Strategien (auch solchen, denen wir nicht zustimmen).

16. Mittelfristig haben wir drei konkrete Ziele. Erstens müssen wir eine intellektuelle Infrastruktur aufbauen. Ähnlich wie die *Mont Pelerin Society* der neoliberalen Revolution hat sie den Auftrag, neue ideologische, ökonomische und soziale Modelle sowie eine Vision für das Gemeinwohl zu schaffen, die die abgehalfterten Ideale, die unsere Welt heute regieren, ersetzen und überwinden können. Es handelt sich insofern um eine Infrastruktur, als dass sie nicht nur Ideen erfordert, sondern auch Institutionen und materielle Kanäle, die diese Ideen prägen, verkörpert und verbreitet.

17. Zweitens müssen wir eine weitreichende Medienreform durchführen. Trotz der scheinbaren Demokratisierung durch das Internet und die sozialen Medien bestimmen die traditionellen Medien nach wie vor die Auswahl und Präsentationsform der Narrative und sie allein verfügen über die finanziellen Möglichkeiten, investigativen Journalismus zu betreiben. Diese Körperschaften so weit wie möglich unter öffentliche Kontrolle zu bringen, ist entscheidend, um die derzeit vorherrschende Darstellung der Zustände aufzubrechen.

18. Schließlich müssen wir verschiedene Formen der Klassenmacht wiederherstellen. Eine solche Wiederherstellung muss die Idee überwinden, dass ein organisch gewachsenes globales Proletariat bereits existiert. Statt dessen muss sie eine disparate Reihe proletarischer, oft in postfordistischen Formen prekärer Arbeit verkörperte Teilidentitäten untereinander verknüpfen.

19. Verschiedene Gruppen und Einzelpersonen arbeiten bereits auf das Erreichen dieser Ziele hin, aber für sich allein genommen sind sie unwirksam. Notwendig ist die Rückkopplung der drei Ziele aneinander, in der jedes von ihnen die jeweils neu entstehende Verknüpfung so beein-

flusst, dass die anderen immer wirkungsvoller werden – ein positiver Rückkopplungsprozess des infrastrukturellen, ideologischen, sozialen und ökonomischen Wandels, der eine neue komplexe Hegemonie, eine neue postkapitalistische technosoziale Basis schaffen kann. Die Geschichte lehrt, dass immer nur eine breitgefächerte Vereinigung von Strategien und Organisationen eine Veränderung des Systems bewirken konnte; diese Lehre muss verstanden werden.

20. Um diese drei Ziele zu erreichen, halten wir ganz praktisch fest, dass die akzelerationistische Linke ernsthafter über die Ressourcen- und Kapitalflüsse nachdenken muss, die der Aufbau einer schlagkräftigen neuen politischen Infrastruktur erfordert. Jenseits der Menschenmassen auf der Straße, der »Macht des Volkes«, brauchen wir eine Finanzierung, ob durch Regierungen, Institutionen, Think Tanks, Gewerkschaften oder individuelle Förderer. Solche Kapitalströme ausfindig zu machen und umzuleiten halten wir für unabdingbar, um den Aufbau einer Ökologie schlagkräftiger akzelerationistischer linker Organisationen einzuleiten.

21. Wir stellen fest, dass nur eine prometheische Politik der größtmöglichen Beherrschung [mastery] der Gesellschaft und ihrer Umwelt in der Lage ist, mit globalen Problemen fertigzuwerden und die Oberhand über das Kapital zu erlangen. Diese Beherrschung muss unterschieden werden von jener, die die Denker der ursprünglichen Aufklärung so geliebt haben. Das Uhrwerk-Universum eines Laplace, das so einfach beherrscht werden kann, wenn nur genug Informationen zugänglich sind, ist seit langem kein ernsthafter wissenschaftlicher Ansatz mehr. Aber das bedeutet nicht, dass wir uns mit den müden Überbleibseln der Postmoderne gemein machen, die Beherrschung als proto-faschistisch verschreien und Autorität an sich als illegitim. Wir meinen, dass uns die Probleme, die unseren Planeten und unsere Spezies bedrängen, vielmehr dazu zwingen, Herrschaft in einer neuen komplexen Gestalt aufzubereiten. Wenn wir auch nicht das genaue Resultat unserer Handlungen voraussagen können, so können wir doch ermitteln, mit welcher Wahrscheinlichkeit bestimmte Ergebnisse eintreten werden. An eine derart komplexe Systemanalyse muss eine neue Form des politischen Handelns gekoppelt werden: improvisatorisch und in der Lage, mit den erst im Laufe des Handelns erkennbaren Unwägbarkeiten umzugehen – eine Politik der geosozialen Kunstfertigkeit und gekonnter Rationalität. Eine Art abduktives Experimentieren auf der Suche nach den besten Mitteln, in einer komplexen Welt zu handeln.

22. Wir müssen das Argument, das traditionell für den Postkapitalismus reserviert war, wiederbeleben: Der Kapitalismus ist nicht nur ein ungerechtes und pervertiertes, sondern auch ein fortschrittshemmendes System. Unsere technologische Entwicklung wird, so sehr sie von ihm auch entfesselt wurde, vom Kapitalismus unterdrückt. Akzelerationismus ist der grundsätzliche Glaube, dass diese Kapazitäten freigesetzt werden können und sollten, indem wir über die Beschränkungen der kapitalistischen Gesellschaft hinausgehen. Diese Bewegung über unsere derzeitigen Schranken hinweg muss mehr beinhalten als nur den Kampf für eine rationalere globale Gesellschaft. Sie muss auch, so glauben wir, die Träume mit neuem Leben erfüllen, die so viele Menschen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Anbeginn der neoliberalen Ära in ihren Bann geschlagen haben, Träume vom Streben des Homo sapiens nach Ausweitung über die Begrenztheiten der Erde und seiner unmittelbaren körperlichen Gegebenheiten hinaus. Solche Visionen werden heute als Überbleibsel einer unschuldigeren Zeit angesehen. Doch sie lassen zum einen den erschütternden Mangel an Vorstellungskraft sichtbar werden, der in unserer Zeit herrscht, und zum anderen bieten sie das Versprechen auf eine Zukunft, die sowohl die Affekte als auch den Intellekt anspricht. Schließlich wird nur eine postkapitalistische, durch eine akzelerationistische Politik ermöglichte Gesellschaft je in der Lage sein, das Versprechen der Raumfahrtprogramme des 20. Jahrhunderts einzulösen – als Verschiebung über eine Welt der minimalen technischen Upgrades hinaus zu einem allumfassenden Wandel. Hin zu einer Zeit der kollektiven Selbstbestimmung und der wirklich fremden Zukunft, welche jene mit sich bringt und möglich macht. Es geht uns nicht um die Zerstörung, sondern um die Vollendung des Projekts der Aufklärung: Selbstkritik und Selbstbestimmung.

23. Die Entscheidung, die uns bevorsteht, ist schwerwiegend: entweder ein globalisierter Postkapitalismus oder eine allmähliche Fragmentierung hin zum Primitivismus, zur permanenten Krise und zum weltweiten ökologischen Zusammenbruch.

24. Wir müssen eine neue Zukunft bauen. Die alte wurde vom neoliberalen Kapitalismus auf das billige Versprechen größerer Ungleichheit, größeren Konflikts und größerer Unordnung reduziert und somit zerstört. Der Zusammenbruch der Idee der Zukunft ist nicht das Zeichen skeptischer Reife, wie es uns Zyniker quer durch das politische Spektrum weismachen wollen, sondern symptomatisch für die Rückschrittlichkeit unserer Zeit. Der Akzelerationismus strebt nach einer moderneren Zukunft – einer anderen Moderne, die der Neoliberalismus aus sich heraus nicht hervorbringen kann. Wir müssen die Zukunft aufbrechen – und unsere Horizonte werden sich für die unbegrenzten Möglichkeiten des Außen öffnen.

Aus dem Englischen
von Samir Sellami und Frederik Tidén.

Days of Phuture Past: Kapitalismus, Zeit, Akzeleration

Benjamin Noys

Unser Verhältnis zum Kapitalismus ist ein Verhältnis zur Zeit. Durch die Abschöpfung des Mehrwerts verlieren wir Zeit, und während der Kapitalismus immer tiefer in unser Leben eindringt, verbringen wir unsere Zeit mehr und mehr damit, Wert zu produzieren oder nach dieser Produktion wieder zu Kräften zu kommen. In den *Grundrissen* bemerkt Marx: »Ökonomie der Zeit, darin löst sich schließlich alle Ökonomie auf.«[1] Klassenkampf heißt Kampf um Zeit. Es geht darum, einem Kapitalismus, der alle Zeit auf die Produktion von Werten reduziert, Zeit abzugewinnen.

Als charakteristisch für kapitalistische Zeit wird häufig angeführt, dass die Geschwindigkeit steigt, dass »alles Stehende und Ständisch verdampft« und wir einem fortwährenden Beschleunigungsprozess unterworfen sind.[2] Auf den folgenden Seiten möchte ich unser Verhältnis zur zeitlichen Dimension des Kapitalismus untersuchen und dabei besonderes Augenmerk auf die Beschleunigung richten. Dabei bietet der zeitgenössische Akzelerationismus mit seiner Behauptung, mehr Beschleunigung sei notwendig, den Hintergrund, vor dem (und gegen den) ich meine Überlegungen entwickeln werde.

[1] Karl Marx, »Grundrisse«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 42, Berlin 1983, S. 105.

[2] Karl Marx und Friedrich Engels, »Manifest der Kommunistischen Partei«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 4, Berlin 1964, S. 465.

Der Begriff *accelerationism* war von mir als kritischer Einwurf gedacht. Es ging mir um die Vorstellung, die Wiederholung und Verstärkung des Beschleunigungsprozesses würde letzten Endes aus sich heraus unser Verhältnis zum Kapitalismus beenden.[3] Ich bezweifelte, dass diese Auffassung wirklich imstande wäre, mit den Formen des Kapitalismus zu brechen, und wies darauf hin, dass ein solches Denken vielmehr dem fantasmatischen Selbstbild des Kapitalismus unterworfen bleibt, das ganz im Zeichen gesteigerter und beschleunigter Produktion steht. Der zeitgenössische Akzlerationismus versucht dieser Kritik zu begegnen, indem er behauptet, Beschleunigung stehe quer zur kapitalistischen Zeit und werde sogar zu einem Bruch mit den Zeitformen des Kapitalismus führen.

Der zeitgenössische Akzelerationismus kommt zu dem Schluss, dass die Zukunft allmählich beendet worden ist. Genauer gesagt wurden wir unserer Zukunft von einem krisengeplagten Neoliberalismus beraubt, der unfähig ist, seinen Kurs zu ändern, und der die Dynamik des Kapitalismus zugunsten der undurchschaubaren Mechanismen der Finanzspekulation außer Kraft gesetzt hat. Zukunft wird nicht mehr hergestellt. Stattdessen leben wir in einem Zustand allgemeiner Nostalgie, in der auch elektronische Musik nicht auf die Formel »schneller ist gleich origineller« zu bringen ist. Dagegen will die anastrophische Zeitlichkeit des Akzelerationismus zurück in die Zukunft. Genauer gesagt will sie zurück zu den Kräften, die identifiziert und beschleunigt werden sollen, damit vielleicht wieder Zukunft entstehen kann. Eben diese entschiedene Wendung zurück macht den Akzelerationismus zu einer Nostalgie, die sich gegen die Nostalgie richtet. Der platten Nostalgie der Postmoderne müssen wir, aus dieser Sicht, einen aktiven und interventionistischen Akzelerationismus entgegensetzen, der in der Lage ist, eine neue Dynamik auszumachen, zu entwickeln und voranzutreiben, die den statischen Horizont der Gegenwart aufbricht.

[3] Benjamin Noys, *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*, Edinburgh 2010, S. 5-9.

Mark Fisher verweist auf die letzte Szene der britischen 1980er SciFi-Fernsehserie *Sapphire & Steel*, um das Problem auf den Punkt zu bringen. Darin werden die beiden Hauptfiguren an einer Autobahnraststätte zurückgelassen, wo sich Momente aus ihren vergangenen Zeitreisen überlagern – die Protagonisten sind in einer Zeitschleife gefangen. Und weil die Serie vorzeitig eingestellt wurde, werden sie auf alle Zeit an diesem Nicht-Ort eingeschlossen sein. Für Fischer ist genau das unser Dilemma: Wir können uns nicht befreien aus dem reißenden Strom von Bildern der Vergangenheit, die einen grundsätzlichen Stillstand verschleiern. »Während Experimentalkultur im 20. Jahrhundert von einem rekombinatorischen Taumel erfasst wurde, der den Eindruck erweckte, das Neue wäre unbegrenzt verfügbar, ächzt das 21. Jahrhundert unter dem beengenden Gefühl von Endlichkeit und Erschöpfung.«[4] Für Fisher ist die gegenwärtige kapitalistische Zeit sowohl linear als auch zirkulär, beziehungsweise – in Freud'schen Kategorien formuliert – manifest linear, aber latent zirkulär. Das Bild einer ständig verfügbaren Vergangenheit verdeckt die Tatsache, dass wir in einer erstarrten Gegenwart leben.

[4] Mark Fisher, »An Extract from Mark Fisher's *Ghosts of My Life*«, in: *The Quietus* 28, August 2013.

Hier wird zwei Zeitformen eine Absage erteilt, die Lesern Walter Benjamins bekannt vorkommen dürften. Da ist zunächst die zirkuläre Zeit. 1937 stößt Benjamin auf ein damals wenig beachtetes Werk des Revolutionärs Louis-Auguste Blanqui (1805-1881), auf die kosmologische Phantasmagorie *L'Éternité par les astres* (1872). Blanqui verfasste sie, während er aufgrund seiner revolutionären Umtriebe im Gefängnis saß. In einem Brief an seine Schwester schreibt er: »Ich nehme Zuflucht bei den Sternen, wo man ohne Grenzen wandeln kann.«[5]

In seiner astronomischen Spekulation behauptet Blanqui, das Weltall setze sich aus einer Reihe endlicher Elemente zusammen, die das Universum durch unendliche Wiederholung ausfüllen. Da die Erde Teil dieses Zusammenhangs ist, müssen folglich auch die Menschen diese unendliche Wiederholung durchlaufen: »Was ich hier gerade im Kerker des Fort du Taureau schreibe, werde ich für alle Ewigkeit an einem Tisch, mit einer Feder, in dieser Kleidung, unter genau diesen Umständen schreiben und geschrieben haben. Und das Gleiche gilt für jeden.«[6]

Blanqui zieht daraus den Schluss, dass es »keinen Fortschritt« gibt, sondern nur ganz »gewöhnliche Wiederholungen« (»réeditions vulgaires«).[7] Diese melancholi-

[5] Zitiert nach: Lisa Block de Behar, »Literary Escapes and Astral Shelters of an Incarcerated Conspirator«, in: *CR: The New Centennial Review* 9/3 (2009), S. 61-93, hier S. 62.

[6] Auguste Blanqui, *L'Eternité par les astres*, Paris 1872, S. 73. »Ce que j'écris en ce moment dans un cachot du Fort Taureau, je l'ai écrit et je l'écrirai pendant l'éternité, sur une table, avec une plume, sous des habits, dans des circonstances toutes semblables. Ainsi de chacun.«

[7] Ebd., S. 74.

sche Weltsicht überhöht die persönliche Erfahrung seines Gefängnisaufenthalts zu einer kosmischen Gefangenschaft, in der wir alle zu endloser Wiederholung verurteilt sind. Selbst das Universum »tritt nur auf der Stelle« (»piaffe sur place«).[8] Noch vor Nietzsche entdeckt Blanqui das, was Nietzsche dann »das größte Schwergewicht« genannt hat: den Gedanken der Ewigen Wiederkehr.

An der Stelle seines *Passagen-Werks*, an der Benjamin auf Blanqui zu sprechen kommt, behauptet er, dass dessen »kosmologische Spekulation« nicht etwa die astronomische Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit der Geschichte widerspiegelt.[9] Im Gegensatz zu seinem früheren revolutionären Elan ist Blanquis Vorstellung eines Universums unendlicher Wiederholung Ausdruck des Scheiterns, eine, so Benjamin, »vorbehaltlose Unterwerfung, zugleich aber die furchtbarste Anklage gegen eine Gesellschaft, die dieses Bild des Kosmos als ihre Projektion an den Himmel wirft«.[10] Ohne jede Hoffnung auf die revolutionären Veränderungen, denen er sein Leben gewidmet hatte, findet Blanqui sich mit der Ordnung der Wiederholung ab. Das Ergebnis ist eine »infernalische« Sicht auf die kapitalistische Wirklichkeit.[11] Blanqui straft insbesondere die vorherrschende Ideologie des 19. Jahrhunderts Lügen: Fortschritt ist jetzt »auf jeder Erde eingeschlossen und verschwindet mit ihr«.[12] Der Kapitalismus

---

[8] Ebd., S. 59.

[9] Walter Benjamin, »Das Passagen-Werk«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt 1982, S. 169.

[10] Ebd.

[11] Ebd.

[12] Ebd. S. 171.

bietet nur den Schein des Neuen, und »Fortschritt« ist das Signum, ja das Produkt dieser Dynamik.

Die zweite Form der Zeit ist die »leere, homogene« Zeit des linearen Fortschritts, mit der sich Benjamin in seinem Essay *Über den Begriff der Geschichte* (1940) auseinandergesetzt hat. Ein linear-akzeleratives Zeitmodell, das er mit der deutschen Sozialdemokratie und ihrem Glauben in Verbindung bringt, sie »schwimme mit dem Strom«, lehnt Benjamin ab, da es völlig ungeeignet sei, die Notwendigkeit von Unterbrechung und Revolution zu erfassen.[13] Die Metapher, die Benjamin in den Anmerkungen zu seinem Aufsatz verwendet – der Griff nach der Notbremse im Zug des Fortschritts[14] –, legt nahe, dass uns der Kapitalismus geradewegs in die Katastrophe stürzen wird. Man kann diesen Text, wie ich es getan habe, als Kritik am Akzelerationismus lesen. Für Benjamin ist der Kapitalismus in beiden Formen der Zeitlichkeit ganz bei sich: Er ist akzelerativ und statisch zugleich, sowohl linear als auch zirkulär, da er lediglich »Wiederholungen« hervorbringt, aber nichts wirklich Neues.

Diese Sicht der Dinge deckt sich mit Fishers Diagnose. Aber wie kann der Akzelerationismus die stetige Reproduktion linearer Zeit vermeiden? Alex Williams und Nick Srnicek versuchen in ihrem »Manifest für eine akzelerationistische Politik« den bloßen Anstieg von Geschwindigkeit, der sich »nur innerhalb einer Menge strikt definierter kapitalistischer Parameter« ereignet, »die selbst stabil bleiben«, von einer Beschleunigung abzugrenzen, »die auch navigiert, die ein experimenteller Ent-

---

[13] Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte« (1940), in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt 1980, S. 698.

[14] Ebd., S. 1232.

deckungsprozess innerhalb eines allgemeinen Möglichkeitsraumes ist«.[15] Auf diese Weise wollen sie die Zeitlichkeit des Akzelerationismus sowohl von der zirkulären Zeit der Warenproduktion als auch vom linearen Fortgang bloßer Geschwindigkeit scheiden. Das ermöglicht eine Kritik früherer Formen des Akzelerationismus (vor allem von Nick Lands Texten aus den neunziger Jahren) als nicht wirklich akzelerationistisch, bleiben sie doch innerhalb der Bahnen, die der Kapitalismus vorgegeben hat.[16] Hier haben wir es mit einer akzelerationistischen Kritik des Akzelerationismus zu tun. Um die Zirkularität des kapitalistischen Perpetuum mobile wirklich zu durchbrechen, wäre demnach eine echte Akzeleration erforderlich, welche die Grenzen des bloßen Schnellerwerdens auf den vorgezeichneten Bahnen einer linear verlaufenden Geschichte durchbricht.

Während ich für die Kritik an zirkulärer und linearer Zeit als strukturellen Bestandteilen des Kapitalismus durchaus etwas übrig habe, bleibt das Problem, dass der Akzelerationismus an der Gegenwart vorbeischießt und sie dabei verpasst. Falls wir auf die Vergangenheit zurückgreifen, um dort Ansatzpunkte für einen möglichen Wandlungsprozess ausfindig zu machen – Raumfahrtprogramme, computerbasierte Wirtschaftsexperimente in der Sowjetunion der fünfziger und sechziger Jahre, das chilenische Projekt Cybersyn –, bleibt uns nur Nostalgie, wenn auch eine Nostalgie, die auf Aktivität statt (vermeintlicher) Passivität beruht. Die entsprechenden Visionen und Ideen sollen dann von ihren kapitalistischen

---

[15] Siehe oben, S. 25.

[16] Nick Land, *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*, Falmouth und New York 2012.

(oder sozialistischen?) Fesseln befreit und auf die Gegenwart losgelassen werden. Genau das meint: Zurück in die Zukunft.

Darin zeigt sich der merkwürdige zeitliche Standort des Akzelerationismus. Er schaut zurück in die Vergangenheit, um dort Momente ausfindig zu machen, die verwirklicht werden sollen, und nach vorne in die Zukunft, in der das zu leisten wäre – was *jetzt* geschieht, bleibt dabei auf der Strecke. Natürlich haben Srnicek und Williams Strategien für die Gegenwart im Angebot: Aneignung der materiellen Plattformen in den Bereichen Produktion, Finanzwesen, Logistik und Konsum, eine neu konzipierte vertikale Autorität, linke Think Tanks, eine Medienreform, die Wiederherstellung der Klassenmacht. Das sind keine schlechten Ziele – einige darunter teile ich sogar –, aber man kann sie wohl kaum akzelerationistisch nennen. Sie erinnern eher an zentrale Positionen Gramscis. Hier geht es um den langen Marsch durch die Institutionen – ohne die Institutionen, durch die man marschieren könnte. Daran lässt sich vielleicht die Bedeutungslosigkeit des öffentlichen Raumes erkennen, wie die Sozialdemokratie ihn versteht, und die Abwesenheit einer starken Linken, aber in einem solch schwerelosen Raum bleibt der Impuls des Akzelerationismus praktisch ohne Wirkung.

Dort, wo Nick Land ein Loblied auf den Kapitalismus gesungen hat, erkennen die Akzelerationisten von heute Krise und Zirkularität – und doch fehlen ihnen die notwendigen Ansatzpunkte, um in diese Realität einzugreifen. Darüber hinaus geht ihnen das Gespür für die Formen und Mechanismen zeitgenössischer Abstraktion und Mathematisierung ab. Wir sollten, heißt es einfach, keine Angst vor diesen Phänomenen haben – mag sein, aber warum? Die kurze Bemerkung zur Notwendigkeit, sich

das für ein Verständnis der Abstraktions- und Herrschaftsmechanismen nötige technische und politische Wissen anzueignen, geht sogleich in die Annahme über, dass wir diese Mechanismen brauchen; die Vorschläge, wie sie umzugestalten wären, bleiben vage. Das führt zu dem Zugeständnis, die Gegenwart sei als Moment der Abstraktion zu betrachten. Was jedoch fehlt, ist die Fähigkeit, diese »realen Abstraktionen« wirklich zu erfassen. Stattdessen werden sie als Momente der Akzeleration mystifiziert und gleichzeitig ihrer aktuellen Zirkularität wegen verdammt. Wie sich der Übergang vom zirkulären zum akzelerativen Möglichkeitsraum vollziehen soll, bleibt mysteriös, ja sogar mystisch.

Ich behaupte, dass der gegenwärtige Akzelerationismus den Problemen vergangener Akzelerationismen oder der Vergangenheit im Allgemeinen nicht entkommt. Er ist nach wie vor einer Metaphysik der Kräfte verhaftet, die es zu mobilisieren und richtig einzusetzen gilt. Aber welche »Kräfte« genau das sind und wer oder was sie aktivieren soll, ist unklar. Zwischen einer aufgewerteten Vergangenheit und einer ständig zurückweichenden Zukunft hockt dieser Akzelerationismus schwankend in der Gegenwart. Er bleibt Disjunktion ohne Synthese. Damit macht er wiederum unser gebrochenes Verhältnis zur kapitalistischen Zeit sichtbar – aber nur, indem er uns diese als mystifizierende Vorstellung präsentiert, die wir mit einer höheren Kraft verbinden können. In Wirklichkeit besteht unsere Erfahrung des Kapitalismus in diesem gebrochenen Verhältnis, und in Form dieses Verhältnisses besteht sie fort, ohne dass wir uns von ihr lösen können. Wir bleiben Abstraktionen unterworfen, denen wir gleichgültig sind. Aber das ist kein Grund, diese realen Abstraktionen als reale Kräfte zu feiern. Wir sind dem Kerker kapitalistischer Zeit noch nicht entkommen.

Aus dem Englischen von Danilo Scholz.



JEAN BAUDRILLARD (1929-2007)

Der französische Soziologe, Philosoph und Medientheoretiker Jean Baudrillard (1929-2007) ist hierzulande vor allem für seine einflussreichen Gegenwartsdiagnosen des Medienzeitalters bekannt. Begriffe wie Simulation, Simulakrum und Hyperrealität sind mit seinem Namen untrennbar verbunden. Sein Werk umfasst aber auch Themen wie die Ökonomie des Zeichens, die Ordnung des Konsums, das System der alltäglichen Dinge, die Implosion des Sozialen, das Ende der Geschichte, die Verdrängung des Todes.
Weitgehend unstrittig gilt Baudrillard als einer der wichtigsten und profiliertesten Vertreter jenes „französischen Denkens" der letzten Jahrzehnte, das außerhalb Frankreichs unter dem Etikett des „Poststrukturalismus" gehandelt wird. Trotzdem, oder gerade deshalb, polarisieren nur wenige Denker die intellektuelle Landschaft so stark wie er. Für die einen ist Baudrillard derjenige Theoretiker der siebziger und achziger Jahre des 20. Jahrhunderts, der den Diskurs über den Einfluss der Massenmedien auf höchstem Niveau vorangetrieben hat, für andere dagegen gilt er als „Leitfigur des diffusen, Differenzen löschenden Postmodernismus.

Trotz seiner enormen Popularität ist Baudrillard bis heute ein im Grunde nur wenig gelesener Autor. Im Vergleich zu den übrigen Denkern aus dem „Golden Age" des französischen Posstrukturalismus wie Michel Foucault, Jacques Derrida oder Gilles Deleuze ist Baudrillards Werk, so muss man feststellen, vor allem hierzulande noch kaum verarbeitet. Mit dafür verantwortlich ist wohl nicht zuletzt sein eigentümlicher wilder, bisweilen fast literarischer Stil, der vor allem das akademische Publikum verstört haben dürft. Immer wieder spielt er mit seinen Lesern, verführt und verwirrt sie mit bisweilen grotesk überspitzten Pointen, nahezu unhaltbaren Assoziationen, haarsträubenden Analogien, allzu gewagten Schlussfolgerungen sowie manchen inneren Widersprüchen.

aus: Samuel Strehle, Zur Aktualität von Jean Baudrillard, VS Verlag



3 Zeichenökonomie und symbolischer Tausch

»Even signs must burn.«
(CPES 163)

Mit den unmittelbar nach *Die Gesellschaft des Konsums* erscheinenden Texten beginnt eine Phase in Baudrillards Werk, die noch stärker als vorher – und erheblich stärker als später – von marxistischen Fragestellungen durchdrungen ist. Die bereits in den ersten Büchern sich abzeichnende Verbindung von Marxismus und Strukturalismus wird systematisiert und schließlich im Begriff der ›politischen Ökonomie des Zeichens‹, später auch der ›Semiokratie‹, auf den Punkt gebracht. Ins Zentrum der Analyse rückt dabei zunächst der fundamentale Bruch zwischen modernen und vormodernen Gesellschaften, zwischen ›Zeichenökonomie‹ einerseits und dem ›symbolischem Tausch‹ der archaischen Gesellschaften andererseits. Beide Vergesellschaftungsformen stehen für Baudrillard in einem systematischen Gegensatz zueinander: Erst der historische Verlust des symbolischen Tausches ermöglicht die moderne kapitalistische Ökonomie des Zeichens.

Seine Theorie des symbolischen Tausches entwickelt Baudrillard erstmals in *Für eine Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens* (1972), ausführlicher dann in *Der Spiegel der Produktion* (1973) sowie in seinem Hauptwerk *Der symbolische Tausch und der Tod* (1976).[37] Gleichzeitig distanziert er sich in *Der Spiegel der Produktion*, getragen von ethnologischen Überlegungen, deutlich vom Marxismus und leitet damit den Übergang zu jener »ultra-leftist phase« (Kellner 2009: 20) ein, in der sogar der Marxismus noch links überholt werden soll.

3.1 Für eine Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens

3.1.1 Der Begriff der Zeichenökonomie

1972 erscheint eine Sammlung mit kleineren zwischen 1969 und 1972 verfassten Essays, die teilweise bereits zuvor in verschiedenen Zeitschriften und Zeitungen erschienen waren. *Pour une critique de l'économie politique du signe* (engl.: *For*

[37] Baudrillards Hauptwerk wird in diesem Kapitel allerdings nur im Hinblick auf das Kapitelthema vorgestellt; weitere zentrale Themen des außerordentlich reichhaltigen Werkes werden im 4. Kapitel behandelt, die simulationstheoretischen Aspekte im 5. Kapitel.

a Critique of the Political Economy of the Sign, CPES) lautet der programmatische Titel, angelehnt an Marx und dessen *Kritik der politischen Ökonomie*. Was sich bereits in seinen ersten beiden Büchern angedeutet hatte, wird in dieser *Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens* nun systematisch ausgearbeitet: Baudrillard entwirft eine Zeichentheorie des Kapitalismus, die Marxismus einerseits und Strukturalismus andererseits zu einem neuen Theoriegebäude verbindet.

Anknüpfend an seine Analysen aus *Das System der Dinge* und angelehnt an die marxistische Wertformanalyse entwickelt er zu diesem Zweck eine grundlegende Klassifikation der verschiedenen ›Logiken‹, die ein Objekt innerhalb sozialer Handlungs- und Bedeutungszusammenhänge annehmen kann (CPES 66, vgl. CPES 123–129):

1. ›Funktionale Logik des Gebrauchswerts‹ (»functional logic of use value«)
2. ›Ökonomische Logik des Tauschwerts‹ (»economic logic of exchange value«)
3. ›Logik des symbolischen Tausches‹ (»logic of symbolic exchange«)
4. ›Logik des Zeichenwerts‹ (»logic of sign value«)

Die ersten beiden Logiken sind von Marx her altbekannt (vgl. Anm. 24): Auf der Ebene des Gebrauchswerts steht der konkrete, unmittelbar praktische *Nutzen* eines Dings im Vordergrund, während auf der Ebene des Tauschwerts seine Austauschbarkeit als Ware, das heißt seine *Äquivalenz* mit anderen Dingen zählt. Neu hinzu gegenüber Marx kommt die Ebene des Zeichenwerts, die wir ebenfalls bereits kennengelernt haben. Nur auf dieser Ebene, so Baudrillard, ist das Objekt ein Konsumobjekt im engeren Sinne, das heißt ein Signifikant innerhalb der Ordnung des Konsums. Dort gehorcht es einer Logik der *Differenz* bzw. der hierarchischen Distinktion (CPES 68). An anderer Stelle wird diese Form des Werts auch als »statutory value« bzw. als ›Statuswert‹ bezeichnet (CPES 125).

Während der ›symbolische Tausch‹ auf das radikal Andere der übrigen Logiken verweist (wir kommen darauf in 3.1.2 sogleich zurück), gehören die drei Logiken des Gebrauchs-, Tausch- und Zeichenwerts eng zusammen. Gemeinsam bilden sie die Gesamtheit dessen, was Baudrillard als »general political economy« (CPES 127 f.) bezeichnet.[38] Diese ›allgemeine politische Ökonomie‹ umfasst nicht nur die ›politische Ökonomie‹ im engeren Sinne, das Feld der Gebrauchs- und Tauschwerte, der Lohnarbeit und des Kapitals, sondern zusätzlich auch die kulturelle Sphäre der Zeichenwerte, das heißt der »political economy of the sign«

[38] Trotz der Namensähnlichkeit hat Baudrillards ›allgemeine politische Ökonomie‹ *nichts* mit Batailles ›allgemeiner Ökonomie‹ (vgl. die Infobox S. 42 f.) zu tun, sondern ist ihr sogar strikt entgegengesetzt, sofern Bataille damit gerade jene verschwenderischen Momente bezeichnet, die Baudrillard dem ›symbolischen Tausch‹ zuschlägt; der symbolische Tausch aber ist gerade nicht Bestandteil der ›allgemeinen politischen Ökonomie‹, sondern ihr diametral gegenübergestellt.

(CPES 143–163) bzw. der »politischen Ökonomie des Zeichens« (STT 19). ›Allgemeine politische Ökonomie‹ und ›Ökonomie des Zeichens‹ bzw. ›Zeichenökonomie‹ scheinen sogar weitgehend synonyme Begriffe zu sein: Die klassische (beschränkte) politische Ökonomie ist nämlich *selbst* als Zeichenprozess begreifbar und damit nur ein Sonderfall der Zeichenökonomie, welche die politische Ökonomie logisch einschließt und umgreift:

> »With the generalization of political economy, it becomes more and more evident that its first principle is not in the exploitation of labor as a productive force, where Marxist analysis examined it, but in the imposition of a form, of a general code of rational abstraction, in which capitalist rationalization of material production is only a particular case. The domestication of language in the code of signification, the domestication of all social and symbolic relations in the schema of representation, are not only contemporary with political economy, *they are its very process.*« (MP 129 f.)

Der Begriff der Zeichenökonomie ist damit weitgehend formal gefasst: Die Ökonomie der Zeichen herrscht überall, wo Dinge und Menschen ›signifiziert‹, das heißt in die strukturale Logik eines abstrakten Zeichensystems eingeschrieben werden. Eben das aber geschieht in der klassischen politischen Ökonomie, wenn Dinge und Menschen im System des Tauschwerts ›signifiziert‹ und auf abstrakte Weise als Äquivalente in Beziehung zueinander gesetzt werden. Das Kapital, so Baudrillard, ist folglich nichts anderes als ein Modus der Signifikation – ein abstrakter *Code*, eine *Form*, ein bestimmter *Modus der Repräsentation* von Dingen und Menschen in einem abstrakten Zeichensystem – dem System des Tauschwerts und der Äquivalenz.[39]

Leider bleibt unklar, ob diese These rein logisch gemeint ist – dann wäre der Kapitalismus *immer schon* eine Zeichenökonomie gewesen –, oder ob Baudrillard nicht doch von einem *historischen* Verhältnis der beiden Ordnungen ausgeht, in dessen Zuge die Zeichenökonomie die klassische politische Ökonomie ersetzt, verdrängt oder zumindest umgewandelt habe. Die spätere Rede vom »Ende der Produktion« (STT 22–53) und dem ›Transökonomischen‹ (TB 33–43, vgl. 6.1.1) weist immerhin deutlich auf diese historische Dimension hin. Vielleicht, so eine These, ist das Verhältnis der beiden Ordnungen ja als ›Entstellung zur Kenntlichkeit‹ zu interpretieren: Der Kapitalismus war immer schon ein Zeichenregime, erst heute aber wirft er sein ›ökonomisches Blendwerk‹ ab und zeigt sich von seiner reinen, zeichenhaften Seite.

[39] Zu ›Code und Wertgesetz‹ siehe 3.2, für eine Weiterführung des Gedankens der Zeichenökonomie Lash/Urry 1994; zu Budrillards *Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens* vgl. auch Giradin 1973.

3.1.2 *Das Symbolische und das Semiotische*

Der allgemeinen politischen Ökonomie strikt gegenübergestellt ist der ›symbolische Tausch‹, der eines der wichtigsten Konzepte in Baudrillards Werk überhaupt darstellt.[40] Um sich diesem zunächst etwas rätselhaften Begriff anzunähern, sei als erstes festgehalten, was der symbolische Tausch *nicht* ist: Er ist kein ›Wert‹ wie die anderen drei Logiken (CPES 127 f.), er ist nicht messbar (CPES 127), und er ist kein Element innerhalb eines Systems (so wie der Zeichenwert ein Element des Konsumsystems ist, der Tauschwert ein Element des Tauschsystems oder der sprachliche Wert ein Element des Sprachsystems). Ebenso wenig ist er ein ›Tausch‹ im ökonomischen Sinne von ›Handel‹: »Symbolic exchange is the opposite of exchange.« (BL 106) Mit dem *do ut des* (lat.: ›ich gebe, damit du gibst‹) der klassischen ökonomischen Theorie hat er nichts zu tun.

Als »most proximate illustration« (CPES 64) bringt Baudrillard den symbolischen Tausch mit der *Gabe* im Sinne des von Mauss und Bataille beschriebenen Gabentauschs in Verbindung. An einer Stelle beschreibt er ihn mit Blick auf die Opfergabe sogar als »sacrificial economy« (MP 43). Das entscheidende Merkmal am Gabentausch besteht für Baudrillard darin, dass das Geben einer Gabe in archaischen Gesellschaften nicht im Register des Ökonomischen (als Transaktion von Gütern) zu fassen ist. Der Gabentausch ist vielmehr ein performativer und ritueller Akt. Er stiftet eine bestimmte soziale Beziehung zwischen Geber und Empfänger, ein symbolisches Band der Verpflichtung, der Erwiderung, ja mitunter der antagonistischen Überbietung. Der symbolische Tausch ist eine »Herausforderung« (Mauss 1923/1924: 153), ein symbolischer *Einsatz auf Leben und Tod*, dessen falsche Handhabung zu schwerwiegenden sozialen Verwerfungen führen kann: »Sich weigern, etwas zu geben, es versäumen, jemand einzuladen, sowie es ablehnen, etwas anzunehmen, kommt einer Kriegserklärung gleich; es bedeutet, die Freundschaft und die Gemeinschaft verweigern.« (ebd.: 37)

Diese außergewöhnliche soziale Bedeutung kommt der Gabe zu, weil sie weit mehr ist als bloß ein getauschtes *Ding*. In Gabentauschgesellschaften wird sie vielmehr als persönlicher Teil des Gebenden angesehen. So schreibt Baudrillard: »What constitutes the object as value in symbolic exchange is that one separates himself from it in order to give it, to throw it at the feet of the other, under the gaze of the other *(ob-jicere)*; one divests himself as if of a part of himself« (CPES 65).

[40] Zum symbolischen Tausch siehe andeutungsweise bereits SD 71, explizit dann CS 67, 149 f., CPES 64–66, 123–129, 159–163, MP 43–47, 76–84, STT 1, 63–68, 206–226, zusammenfassend P 19–22. Nach 1976 taucht der Begriff seltener auf, ist der Sache aber in verwandten Konzepten wie ›Verführung‹, ›Herausforderung‹, ›Duell‹ und vor allem ›Reversibilität‹ weiterhin präsent (vgl. Kap. 7); auch in der Analyse der Terroranschläge vom 11. September spielt er eine wichtige Rolle (vgl. 6.3.2). Zur Grundform des symbolischen Tausches als *Tausch mit dem Tod* siehe auch Kap. 4.

Ganz ähnlich hatte bereits Mauss von der »Gefahr« der Gabe gesprochen, die dem Empfänger »zu Füßen geworfen« wird (Mauss 1923/1924: 153) und dem Geber »Macht über den Empfänger« verleiht (ebd.: 34). Der symbolische Tausch bzw. das Symbolische, so knüpft Baudrillard an diese Idee an, stiftet »eine vom einen zum anderen im Austausch sich herstellende persönliche Korrelation« (RM 91), die gleichermaßen Aspekte des freundschaftlichen Bandes wie auch der Rivalität umfasst, der Liebe ebenso wie der Herausforderung zum Kampf. »[T]he gift is a medium of relation *and* distance; it is always love and aggression.« (CPES 65)

Baudrillard bestimmt aus diesem Grunde die *Ambivalenz* als ein zentrales Merkmal des Symbolischen (CPES 65). Diese Ambivalenz ist die Ursache dafür, warum das Symbolische und die Zeichenökonomie so grundlegend verschieden sind: Zeichensysteme sind auf eindeutige Zeichen angewiesen, das Symbol aber ist wesentlich *uneindeutig*. Es ist kein Zeichen im Sinne der Semiotik, vielmehr das Medium einer sozialen Beziehung, die ihrerseits keine beliebige Beziehung ist, sondern mit *Bedeutung* aufgeladen, wobei auch der Begriff ›Bedeutung‹ hier nicht semiotisch als Signifikat oder Referenz eines Zeichens zu verstehen ist, sondern als existentielle *Bedeutsamkeit*, so wie man etwa sagt: ›Dieser Mensch bedeutet mir etwas.‹

Der Gabentausch ist nur ein Beispiel für den symbolischen Tausch. Riten, Opfer, Tänze, das Duell, die (nicht nur) erotische Verführung (vgl. 7.1.1) – all das sind Phänomene, die an der Ordnung des Symbolischen partizipieren. Gemeinsam ist ihnen stets die Dimension einer existentiellen Involviertheit der Subjekte, der Herausforderung, der sozialen Intensität. Warum aber ›Tausch‹? Die Tauschdimension in allen diesen Phänomenen liegt darin, dass mit dem Symbolischen immer eine Struktur der Verpflichtung, der Gegenseitigkeit und »Reversibilität«[41] etabliert wird. »Das Symbolische ist der Zyklus des Austausches selber, der Zyklus von geben und zurückgeben, eine Ordnung, die aus der Reversibilität selber geboren wird« (STT 216). Die Gabe (auch Handlungen und Sprechakte wie das Ankündigen einer Fehde sind Gaben in diesem Sinne) ist ›reversibel‹, umkehrbar, sie erzeugt ein fließendes Hin und Her von Gabe und Gegengabe, Herausforderung und Erwiderung. Etwas ähnliches bemerkt bereits Bataille zum Potlatsch: »Aber die Spieler können sich nie zurückziehen, wenn sie ein Vermögen gewonnen haben: sie bleiben der Herausforderung ausgeliefert.« (Bataille 1933: 20)

Baudrillard weiß für dieses emphatische Konzept des Symbolischen, das sich grundlegend von den linguistischen Fassungen des Begriffs bei Claude Lévi-

[41] Der Begriff der ›Reversibilität‹ (Umkehrbarkeit), eng mit dem des Symbolischen verknüpft, nimmt in Baudrillards Denken einen mindestens ebenso konstanten Platz ein wie jener. Zur systematischen Konzeption vgl. PW 19–22, TM 67 f.; wir werden auf diesen Zentralbegriff am Ende (7.4) noch einmal zurückkommen.

Strauss und Jacques Lacan unterscheidet (vgl. Seitter 2009), neben Mauss selbst nicht zuletzt auch die Etymologie auf seiner Seite.[42] In der Tat verweist das griechische Wort *symbolon* etymologisch auf beide der von Baudrillard beschriebenen Seiten des Symbolischen: Einerseits bezeichnet es eine in zwei Hälften gebrochene Scherbe als Erkennungszeichen zweier Freunde (die sich am Zusammenpassen ihrer Scherben erkennen können) und steht darauf aufbauend für »Übereinkunft, Vertrag, [...] Erkennungszeichen zwischen Gastfreunden«; andererseits aber bedeutet das in *symbolon* enthaltene *ballo* ursprünglich »werfen, schleudern, treffen, verwunden« und verweist damit auf die bei Baudrillard so zentrale Dimension des Duells und der Herausforderung.[43]

Baudrillards Begriff des Symbolischen ist damit wesentlich tiefgründiger als das heute im Umlauf befindliche (post-) strukturalistische, auf die Beschreibung von Signifikantensystemen und ›kulturellen Codes‹ verdünnte Konzept des Symbolischen bzw. der ›symbolischen Ordnung‹.[44] Für die Ebene abstrakter Signifikanten und Codes reserviert er vielmehr das stets abwertend gemeinte Begriffsfeld des *Semiotischen*, das er in die Nähe von Phänomenen wie Herrschaft, Zwang, Normierung und »Semiokratie« (KK 23, STT 123; vgl. 3.3.1) rückt. Das System der Dinge, die Gesellschaft des Konsums, später auch die Herrschaft der Simulation und des Hyperrealen bewegen sich allesamt in dieser Sphäre des Semiotischen. *Das Symbolische und das Semiotische*, das sind gewissermaßen die zwei großen Gegenpole in Baudrillards Denken, negativ verbunden durch eine Art *semiotisches Urereignis*, durch welches der historische und systematische Bruch zwischen den beiden Ordnungen überhaupt erst vollzogen wird: Der »Verlust des Symbolischen und der Übergang zum Semiologischen« (FI 329, vgl. CPES 98) sind ein und dasselbe Ereignis.[45] So zeigt das Zeichen gerade das *Zerbrechen der symbolischen Beziehung* an: »[T]he object becomes autonomous, intransitive, opaque, and so begins to signify the abolition of the relationship.« (CPES 65)

[42] Zur ›symbolischen Lesart‹ des Gabentauschs bei Mauss, in der sich Baudrillard den gängigen Mauss-Lektüren seiner Zeit gegenüber als weit voraus erweist, vgl. Pierre Bourdieus (1994) Konzept der ›symbolischen Ökonomie‹ sowie neuerdings Alain Caillé (2000: 165–197), der nicht nur die Gabe als Symbol, sondern auch und vor allem das *Symbol als Gabe* interpretiert. Zum Konzept des Symbolischen bei Mauss siehe auch Moebius (2006b: 95–106).

[43] Alle griechischen Wortangaben hier und im Folgenden nach Gemoll 1954, alle lateinischen nach Stowasser 1974.

[44] Vgl. hierzu auch STT 211, wo Lévi-Strauss vorgeworfen wird, dass das Symbolische bei ihm »ganz einfach zum Imaginären herabgewürdigt« werde.

[45] Was sich im Moment dieses Bruchs genau ereignet, konkretisiert Baudrillard mit seinen Überlegungen zur ›strukturalen Revolution des Werts‹ (3.2.2) und zur Todesverdrängung, die im 4. Kapitel behandelt wird. Zur Opposition zwischen Symbolischen und Semiotischem siehe Gane 1993: 3–6, Lane 2000: 57 f., außerdem Julia Kristevas Aufsatz »Das Semiotische und das Symbolische« (1969), dort allerdings mit abweichender Besetzung der beiden Begriffe; zur Bezugnahme auf Kristeva wiederum MP 40–47, STT 333–338, BL 83.

Zwischen Symbolischem und Semiotischem, Gesellschaften mit symbolischem Tausch und modernen Marktgesellschaften klafft ein tiefer historischer, vor allem aber ein systematischer Graben. Der kapitalistische Warentausch, der ja grundlegend auf semiotischen Signifizierungsprozessen (der Bestimmung von Wert) aufbaut, kann überhaupt erst gedeihen, wo der symbolische Gabentausch abgeschafft ist. Symbolischer Tausch und allgemeine politische Ökonomie, Symbolisches und Semiotisches sind für Baudrillard absolut inkompatibel. Zwar benennt er eine ganze Reihe von Transformationsregeln zwischen den verschiedenen semiotischen Wertlogiken, mittels derer etwa Gebrauchswerte in Tauschwerte, Tauschwerte in Zeichenwerte, aber auch Zeichenwerte wieder in Gebrauchswerte etc. umgewandelt werden können (CPES 123–125). Zwischen der semiotischen Logik als solcher und dem symbolischen Tausch dagegen ist ein Übergang gänzlich unmöglich, es sei denn als *Überschreitung* und radikale gegenseitige Negation:

> »There is no articulation between these three forms (which describe general political economy) and symbolic exchange. There is, on the contrary, a radical separation and transgression, an eventual deconstruction of these forms [...]. All forms of value (object, commodity or sign) must be negated in order to inaugurate symbolic exchange. This is the radical rupture of the field of value.« (CPES 125)

Das Symbolische negiert, dekonstruiert, zerstört das Ökonomische, wie umgekehrt das Ökonomische das Symbolische zerstört. Der symbolische Tausch ist das radikal Andere der politischen Ökonomie; ohne den Ausschluss, die »radical exclusion« (CPES 128) des Symbolischen könnte sich die Ökonomie gar nicht konstituieren.[46] Damit bezeichnet der symbolische Tausch aber auch den *systematischen Ort der Kritik* und Infragestellung der Ökonomie; er bildet für Baudrillard »the basis of a revolutionary anthropology« (CPES 128). Nur vom symbolischen Tausch aus, so Baudrillard, lässt sich das herrschende System angreifen und sich Kritik sinnvoll formulieren: »Die Revolution ist symbolisch oder sie ist nicht.« (STT 314) Allerdings geht er in der *Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens* über die Feststellung der Inkompatibilität der beiden Sphären im Grunde nicht weit hinaus. Er belässt es vorerst bei weitgehend formalen Bestimmungen und gibt offen zu: »There is no organizing theory behind it.« (CPES 126)

[46] Im Vokabular der von Jacques Derrida entwickelten ›Dekonstruktion‹ (vgl. dazu CPES 63, MP 139) könnte man den symbolischen Tausch als das ›konstitutive Außen‹ der Ökonomie bezeichnen, das heißt als das, was gerade durch sein Ausgeschlossensein die innere Ordnung der Ökonomie ermöglicht. Zum Begriff des ›konstitutiven Außen‹ siehe Stäheli 2000: 37, Moebius 2003: 96–102; allgemein zu Baudrillard und Derrida auch Coulter-Smith 1997, Rajan 2004, Hart 2008.

bild: kein Abbild, sondern ein »simulation model« (MP 19, 33). In seinem Licht stellt sich die historische Situation fälschlicherweise als überhistorische Wahrheit dar: Im Spiegel der Produktion gespiegelt, erscheint die gesamte Geschichte der Menschheit als Geschichte der Produktion und der fortschreitenden Produktivität, das heißt als ökonomische Geschichte von Anbeginn an. Der Spiegel der Produktion stellt in diesem Sinne eine Art metaphysisches Paradigma des gesamten Abendlandes dar. Diesen Spiegel aber gilt es zu zerbrechen: »[T]he *mirror of production* in which all Western metaphysics is reflected, must be broken.« (MP 47) Der Marxismus ist offensichtlich nur eine von vielen Ausformungen dieser abendländischen Metaphysik, nur *ein* Teil des Problems; aber weil er immerhin gerade jener Teil des Problems ist, der sich selbst für dessen Lösung hält, ist es verständlich, warum gerade er für Baudrillard zur Zielscheibe wird.

Dennoch sollte man aus seiner scharfen Kritik nicht den voreiligen Schluss ziehen, dass Baudrillard sich mit ihr bereits gänzlich jenseits des Marxismus positioniere. »[H]e is still recognizably working through a set of problematics which is common to the tradition of Western Marxism«, stellt Charles Levin (1981: 6) fest. Baudrillard selbst deutet seine tiefe Verbundenheit mit dem marxistisch-revolutionären Projekt an: »[F]ollowing the same revolutionary movement as Marx did, we must move to a radically different level that, beyond its critique, permits the definitive resolution of political economy.« (MP 51) Wenn Baudrillard sich also noch immer derselben ›revolutionären Bewegung‹ wie Marx zuordnet, sollte man die Rede von einem ›Bruch mit dem Marxismus‹ folglich nicht allzu sehr überstrapazieren – »there is no such clear-cut-division« (Levin 1981: 6).

Was Baudrillard mit Marx anstellt, ist schließlich selbst ein *marxistischer* Kniff: Er wendet das kritische Potential des Marxismus auf diesen selbst an, indem er auch den Marxismus und dessen Geschichtsmodell, den historischen Materialismus, als Ausdruck eines bestimmten gesellschaftlichen Seins kritisiert und damit historisiert. »[T]he concept of history must itself be regarded as historical, turn back upon itself« (MP 47). Baudrillard liest gewissermaßen *Marx gegen Marx* – eine Geste der Radikalisierung und Überbietung, die er auch bei anderen Theoretikern noch einige Male wiederholen wird.

3.2 Code und Wertgesetz

3.2.1 Der Begriff des Codes

Auch der Spiegel der Produktion verbirgt unter seiner Oberfläche eine noch tiefer liegende Struktur. Dort arbeitet die Mechanik dessen, was Baudrillard den ›Code‹ nennt. Was hat es mit diesem rätselhaften Begriff, der bis in sein Hauptwerk hinein eine zentrale Rolle in Baudrillards Denken einnimmt, genau auf sich? Der Codebegriff bereitet der Baudrillard-Forschung seit jeher Kopfzerbrechen (vgl. z.B. Kellner 1989: 29). Als Gegenbegriff zum Symbolischen begegnete er uns aber bereits im Kontext der These vom semiotischen Charakter des Kapitals, das Baudrillard als »imposition of a form, of a general code of rational abstraction« (MP 129) definiert hatte. Im Grunde ergibt sich die Instanz des Codes denn auch unmittelbar aus der Existenz der Zeichenökonomie: Er ist die konkrete Form, mit deren Hilfe und nach deren Modell sich die Signifikationsprozesse vollziehen. Baudrillard definiert ihn an einer Stelle als »eine strukturale Form, die den Austausch der Zeichen regelt« (STT 181), was erneut auf den Strukturalismus und damit auf das Sprachsystem verweist. So schreibt auch Douglas Kellner mit deutlichen Anklängen an Saussure: »The code manages the exchange of values just as language manages the interplay of signifier and signified.« (Kellner 1989: 23; vgl. CPES 146) Letztlich, so hat es den Anschein, geht es beim Code also um Kommunikationsprozesse.

Folgen wir dieser Spur: Kommunikationstheoretisch kann man unter Codes die formalen Regeln verstehen, mit deren Hilfe man Botschaften verschlüsseln und entschlüsseln kann; nur wer den Code kennt, kann die Botschaft entziffern. Auf der Ebene des Sprachsystems ist der Code das Regelwerk der Grammatik, aber auch die im virtuellen Lexikon jeder Sprache gesammelten Bedeutungszuschreibungen, die jedes Wort mit einer bestimmten Bedeutung verbinden (Eco 1968: 47–64, 249). Auf der Ebene des Sozialen lässt sich analog dazu etwa von Kleidercodes sprechen, deren Regeln festlegen, wer wann und wo welches Kleidungsstück tragen kann und welche soziale Bedeutung diesem Kleidungsstück dann jeweils zukommt. Ebenso handelt es sich um die Anwendung eines Codes, wenn ein Konsument überlegt, welches Produkt zu ihm passt und seinem sozialen Status angemessen ist. Wie in Abschnitt 2.2.3 gezeigt, beruhen diese sozialen Codes auf Differenzen, die im Falle des Konsums zudem auch als vertikale Differenzen und damit als System von Hierarchien verstanden werden müssen.

Weder in Form des sprachlichen noch in Form sozialer Codes scheinen diese freilich hintergehbar. Codes sind unverzichtbare Grundlagen des sozialen Lebens, sie dienen der Schaffung von Eindeutigkeit und der Tilgung von Unbestimmtheit bzw. »symbolic ambivalence« (Kellner 1989: 23). Codes stiften Ordnung im Chaos der Welt; eine Gesellschaft ganz ohne Codes ist schlichtweg unmöglich.[50] Selbst noch so ›primitive‹ Gesellschaften kommen ohne sie nicht aus, und Baudrillard ist sich durchaus im Klaren darüber, dass auch und gerade die Gesellschaften des symbolischen Tauschs in sozialen Hierarchien organisiert sind

[50] Vgl. in diesem Sinne die codetheoretische Rekonstruktion der gesellschaftlichen Evolution bei Bernhard Giesen (1991), dort auch mit Bezügen zu Baudrillard.

und auf Prestige, Rivalität, ja »class discriminants« (CPES 31) beruhen. Was aber kann dann gemeint sein, wenn er den »Terrorismus des Codes« (RM 105) als »fundamentale gesellschaftliche Form der Kontrolle« (STT 97) kritisiert und ihm den symbolischen Tausch als Gegenprinzip gegenüberstellt?

Etwas schärfere Konturen gewinnt Baudrillards Codebegriff, wenn man ihn in seinen zeitgeschichtlichen Kontext zurückversetzt. Bereits Lefebvre (1961b: 111–114) hatte ihn im Zusammenhang der das Soziale durchziehenden »Signale« als »gebieterisch[e]« (ebd.: 112) Form sozialer Kontrolle und Konditionierung kritisiert.[51] Hinter derartigen Beschreibungen steht das Feindbild der *Kybernetik* – eine in den 50er und 60er Jahren außerordentlich einflussreiche Universalwissenschaft, die auf der radikalen These beruht, dass alle Vorgänge, seien sie biologisch oder sozial, nach dem Muster von Maschinen beschrieben (und modelliert) werden können.[52] Das zentrale Konzept der Kybernetik ist die automatische Selbststeuerung mittels Rückkopplung, durch die ›selbstlernende Systeme‹ imstande sind, Informationen aus der Systemumwelt (›Feedback‹) zu verarbeiten und in ihr Handlungsprogramm einzubauen. Damit das gelingt, bedarf es jedoch zunächst einer umfassenden Codierung dieser Umwelt in maschinell verarbeitbare Informationen. So läuft die kybernetische Utopie auf eine radikale Neustrukturierung der Welt nach dem binären Code des Digitalen, von Null und Eins, Ja und Nein hinaus.

Der Code, den Baudrillard kritisiert, ist wesentlich dieser kybernetische, digitale Code. Bis zuletzt schreibt er gegen die »Technokybernetik« (STT 93) in ihren zahlreichen Spielarten an.[53] Denn obgleich das Zeitalter der Kybernetik als selbstbewusst auftretender Universalwissenschaft vorüber sein mag, auf der Ebene der gesellschaftlichen Wirklichkeit sind die kybernetischen Prinzipien längst in alle Bereiche der hypertechnisierten Computergesellschaft eingedrungen. In der »neokapitalistischen, kybernetischen Ordnung« (STT 94) wird der Code – eine »Herrschaftsregel ohne Herrscher« (Kramer 1998: 260) und ohne Zentrum – zum »Referenz-Signifikanten, auf den sich alles bezieht« (STT 89).

[51] Zum ›Signal‹ siehe wiederum Horkheimer/Adorno 1944: 145, 174.

[52] Zum »Aufstieg und Fall der Kybernetik als Universalwissenschaft« vgl. Hagner 2008, zum Ursprung der Kybernetik als Kriegswissenschaft Galison 1994, dort auch mit interessanten Parallelen zu Baudrillards Konzept der Simulakren (ebd.: 307 f.); zu den politischen Implikationen der Kybernetik als ›policeyliche Regierungstechnik‹ Vogl 2004. Zur Kritik des ›kybernetischen Kapitalismus‹ siehe, in vielen Zügen an Baudrillard angelehnt, Tiqqun 2001.

[53] Vgl. RM 107–112, MP 122, STT 90–96, OF 40–43, VFS, TB 31, IB 21–32, 65–74, 114, WAV 29–32; dazu Zapf 2010: 152–158, zum Code als »Programmierung des Lebens« auch Heinrich 1998: 86–105.

3.2.2 Das Wertgesetz und die strukturale Revolution des Werts

Eng mit dem Code verknüpft ist das ›Wertgesetz‹. Es ist gewissermaßen die Fortsetzung des Codes in der Ökonomie (bzw. umgekehrt der Code die Fortsetzung des Wertgesetzes im Feld der Zeichen). Diesen vor allem in *Der symbolische Tausch und der Tod* verwendeten Begriff übernimmt Baudrillard zu gleichen Teilen von Marx und von Saussure, womit er ihm zugleich eine ganze eigene Wendung verleiht. Bei Marx bezeichnet er das kapitalistische Äquivalenzprinzip, welches die bürgerliche Ökonomie in allen Bereichen durchzieht und das auf der Grundlage einer abstrakten Wertgröße, des Tauschwerts, eine universelle Tauschbarkeit aller Güter ermöglicht.[54] Ein anderes, aber strukturell ähnlich gelagertes Konzept findet sich bei Saussure. Dieser gebraucht den Begriff ›Wertgesetz‹ nicht explizit, wohl aber den des ›Werts‹, wenn er das Sprachsystem als »System von Werten« (Saussure 1916: 144) definiert.[55]

Saussure erläutert den sprachlichen Wert der Zeichen in impliziter Anlehnung an Marx' Theorie des ökonomischen Werts, indem er am Beispiel des Geldes den Unterschied zwischen ›Bedeutung‹ und ›Wert‹ herausarbeitet (ebd.: 135–143). Die *Bedeutung* eines Zeichens bzw. genauer eines Signifikanten gegenüber seinem Bedeuteten (Signifikat) entspricht demnach jenem Verhältnis, in dem ein Geldstück auf das verweist, was man mit ihm kaufen kann (das heißt auf einen Gebrauchsgegenstand). Für die Linguistik entscheidend ist jedoch der *Wert* des Zeichens, der sich im Verhältnis zu anderen Zeichen konstituiert. Auch das Geldstück kann ja nur funktionieren, wenn es sich zugleich auf andere Geldstücke bzw. Tauschwerte und damit auf das Geld- bzw. Tauschwertsystem als Ganzes bezieht. Dasselbe gilt für das Sprachzeichen: Nur durch ihre Stellung innerhalb des übergeordneten Sprachsystems gewinnen die Zeichen ihren Wert. Hier wie dort ist also das Binnenverhältnis der Zeichen untereinander entscheidend, nicht der Bezug des Zeichens auf sein Bezeichnetes. »Was ein Zeichen an Vorstellung oder Lautmaterial enthält, ist weniger wichtig als das, was in Gestalt der anderen Zeichen um dieses herum gelagert ist.« (Ebd.: 142–144)

Geldsystem und Sprachsystem funktionieren, so impliziert Saussure mit seinem Beispiel, nach denselben Regeln, demselben Wertgesetz. Während die Analogie von Geld und Zeichen bei ihm jedoch vor allem als Beispiel zur Veranschaulichung dient, spinnt Baudrillard sie zu einer weitreichenden inhaltlichen Hypothese fort. Das von Marx beschriebene Wertgesetz der Ware und das von Saussure entdeckte »strukturale Wertgesetz« (STT 19) funktionieren nicht nur analog, sie sind, so Baudrillard, miteinander *identisch*. Auf beiden Feldern, dem

[54] Zum Begriff des Wertgesetzes bei Marx siehe Marx 1867: 202 sowie Korsch 1967: 102–105.

[55] Zu Saussure siehe auch die Infobox zu ›Strukturalismus und Poststrukturalismus‹ (S. 31 f.).

Ökonomischen wie dem Semiotischen, vollzieht sich ein und dieselbe Bewegung: Was in der Ordnung des Symbolischen noch zusammengehörte, Signifikat und Signifikant, wird durch das Semiotische in zwei Teile zerbrochen, ganz so wie in der Ökonomie das Ding in Gebrauchswert und Tauschwert aufgebrochen wird (CPES 127, STT 17–20). Hier wie dort werden die »zwei Aspekte des Werts [...] auseinandergerissen« (STT 17) und voneinander abgetrennt. Überall verselbständigt sich die Signifikantenseite des Zeichens, das Zeichen auf Kosten des Bezeichneten, der Wert auf Kosten der Bedeutung, die Operationalität des Codes auf Kosten des Sinns: »*Der Referenzwert wird abgeschafft und übrig bleibt allein der strukturale Wertzusammenhang.* [...] Die andere Bahn des Werts setzt sich durch: die der totalen Beziehbarkeit und der allgemeinen Austauschbarkeit, Kombinatorik und Simulation.«[56] (STT 17 f.)

So sind wir laut Baudrillard Zeugen einer umfassenden »strukturalen Revolution des Werts« (STT 17), die sich auf allen Feldern des Sozialen, auf der ökonomischen ebenso wie auf der kulturellen Ebene durchsetzt, Zeugen einer unaufhaltsamen *Semiotisierung der Gesellschaft* und ihrer Verwandlung in einen kybernetischen Funktions- und Zeichenzusammenhang. Als historisch parallele Prozesse sind politische Ökonomie und Zeichenökonomie zwei Seiten derselben Medaille, gemeinsamer Ausdruck einer tiefgreifenden Veränderung der Gesellschaft seit der Moderne. Verantwortlich für diese Umwälzung ist, so Baudrillard, das *Kapital.* Zwar hat die Zeichenökonomie die Ordnung der politischen Ökonomie und des Kapitals bereits ab- bzw. aufgelöst (vgl. 6.1.1), aber zumindest wenn man ›Kapital‹ im Sinne der allgemeinen politischen Ökonomie, also *zeichentheoretisch* versteht, hat es uns fester im Griff als je zuvor:

> »Wenn Leben und Tod des Kapitals sich auf der Ebene des Wertgesetzes der *Ware* abspielen, wenn die Revolution sich in der Produktionsweise ereignet, dann befinden wir uns weder im Kapital noch in der Revolution. [...] Wenn hingegen das Kapital eine *Herrschaftsform* ist, dann leben wir sehr wohl in ihm, denn das strukturale Wertgesetz ist die allerreinste gesellschaftliche Herrschaftsform [...], die nunmehr ohne Referenzen zu einer herrschenden Klasse oder zu einem Machtverhältnis, ohne Gewalt auskommt, die ganz und gar, ohne einen Tropfen Blut, in den Zeichen aufgegangen ist, die uns umgeben, und die überall im Code wirksam ist, in dem das Kapital endlich seinen reinsten Diskurs führt [...]. Eine symbolische Gewalt, die sich überall in den Zeichen niederschlägt, und sogar in den Zeichen der Revolution.« (STT 23)

[56] Genau an dieser Stelle in *Der symbolische Tausch und der Tod* schließen die simulationstheoretischen Überlegungen an, auf die wir im 5. Kapitel ausführlich zurückkommen werden. Wie das Auseinanderreißen von Signifikant und Signifikat bzw. Referent (Baudrillard unterscheidet diese beiden Instanzen nicht) mit der gesellschaftlichen Abtrennung des Todes zusammenhängt, wird in 4.3.2 deutlich, wo auch der Wertbegriff noch einmal eine ganz neue Wendung erhält (vgl. Anm. 88).

3.3 Herrschaft und Subversion der Zeichen

3.3.1 Semiokratie und Mediengesellschaft

Wenn auch die Ökonomie selbst als Zeichenprozess begriffen wird, dann liegt es nahe, dass ihr zentraler Ort nicht mehr die Fabrik ist, sondern die Zeichenindustrie der Massenmedien. Die Medien sind die zentrale technische Institution des Codes und damit *der* Herrschaftsapparat der Gegenwart. In einem unaufhörlichen »Bombardement mit Zeichen« (SSM 31) geben sie den Konsumenten Wahrnehmungsmuster, Denkschablonen und »Verhaltensmodelle« (KK 22) vor, konditionieren und erziehen sie zu (mündigen oder unmündigen, das ist für Baudrillard dasselbe) Konsumenten. Baudrillard prägt für das Zeitalter der Massenmedien den Begriff der »Semiokratie« (KK 23, STT 123), der ›Zeichen-Herrschaft‹. Im Zuge dieser Semiokratie werden immer weitere Bereiche der Lebenswelt zu einem »Vieleck aus Zeichen, Medien und Codes« (KK 21) umgeformt und nach den Gesetzen des Codes semiotisiert.

Eine Herrschaft ist die Semiokratie auch deshalb, weil sie auf einer fundamentalen »Einseitigkeit der Kommunikation« (RM 91) beruht. Denn »die Medien sind dasjenige, welche [sic!] die Antwort für immer untersagt, das, was jeden Tauschprozeß verunmöglicht« (RM 91). Einseitigkeit im Prozess von Geben und Nehmen, Sprechen und Antworten aber, das ist in Baudrillards gabentauschtheoretischem Weltbild gleichbedeutend mit *Macht.* Denn »die Macht gehört demjenigen, der zu geben vermag und *dem nicht zurückgegeben werden kann*« (RM 91). Die »Gabe der Medien« (STT 64) sind hier die Informationen, die Botschaften, die Zeichen; unaufhörlich werden sie gesendet, ohne erwidert werden zu können. »Der Unterschied zwischen Sendern und Empfängern, zwischen Produzenten und Konsumenten von Zeichen muß total bleiben, denn in ihm liegt heute die wirkliche Form der gesellschaftlichen Herrschaft.« (KK 23)

Das Machtgefälle zwischen Sendern und Empfängern ist nicht umkehrbar, wie Baudrillard in »Requiem für die Medien« (RM, 1971), einer Kritik an Hans Magnus Enzensbergers »Baukasten für eine Theorie der Medien« (1970), nachzuweisen versucht.[57] Enzensberger entwirft dort die an Bertolt Brechts Radio-

[57] Zuerst erschienen in der Zeitschrift *Utopie* (UD 70–93), erneut abgedruckt in CPES 164–184, deutsch in KK 83–118.

theorie angelehnte Utopie eines ›emanzipatorischen Mediengebrauchs‹, in der die Empfänger zu Sendern werden sollen, indem sie sich die Apparate aneignen und diese umfunktionieren. Baudrillard verwirft diese Utopie in Bausch und Bogen: Denn ganz gleich *wer* sendet und *was* gesendet wird, immer stehen auf der einen Seite die Sender, auf der anderen Seite die Empfänger, dazwischen die mit Hilfe des Codes verschlüsselte Botschaft (RM 103). Die Struktur des Mediums ist stets »in einer einzigen Richtung vektorisiert, vom Sender zum Empfänger« (RM 104). Auch und gerade das nämlich ist der Code: eine fixe Anordnung von »Codierer« und »Decodierer« (RM 103). So ist die massenmediale Kommunikation grundsätzlich »Nicht-Kommunikation« (RM 91), eine »Rede ohne Antwort« (RM 91), ein Monolog der Macht.[58]

Das Machtverhältnis ist folglich keine Frage der Verwendungsweise, sondern liegt in der technischen Struktur des Mediums selbst begründet. »The medium is the message« (RM 94), wie Baudrillard mit dem berühmten Diktum des kanadischen Medienphilosophen Marshall McLuhan (1964: 13–28) formuliert.[59] Die technische Struktur eines Mediums, so McLuhan, verändert die Gesellschaft grundlegender als der Inhalt der damit gesendeten Botschaften. Die »Ideologie der Medien«, schließt Baudrillard sich dieser These an, »liegt auf der Ebene ihrer Form« (RM 90). Gerade von ihrer Form her aber sind die Massenmedien von Grund auf monologisch angelegt, woran auch die ohnehin eher knapp bemessenen Partizipationsmöglichkeiten in Form von Leserbriefen, Telefon-Hotlines, Abstimmungen oder Meinungsumfragen wenig zu ändern vermögen (RM 92–94). Besonders die Abstimmung, das »Referendum« (RM 92–94), dient Baudrillard immer wieder als Sinnbild für eine Pseudo-Partizipation, die eher einem kybernetischen »feedback« (RM 107), einer *Abtastung des Publikums* gleicht als einer Gestaltungsmöglichkeit. Durch vorgefertigte Frage-Antwort-Modelle im binären Ja/Nein-Code strukturiert (STT 90, 97), dient das Referendum vor allem dazu, Zielgruppen zu sondieren und die Funktionsleistung des Gesamtsystems zu erhöhen.[60]

[58] Der von Baudrillard kritisierte Enzensberger (1970: 160) freilich formuliert diesen Gedanken ebenfalls, obgleich lediglich auf die *gegenwärtige* Verwendungsweise der Medien beschränkt: »In der heutigen Gestalt dienen Apparate wie das Fernsehen oder der Film [...] nicht der Kommunikation sondern ihrer Verhinderung. Sie lassen keine Wechselwirkung zwischen Sender und Empfänger zu«. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei Horkheimer/Adorno (1944: 145) sowie bei Jürgen Habermas (1962: 261), der von einem »Zwang des ›Don't talk back‹« spricht. Einen Vergleich zwischen Baudrillard und Habermas unternimmt Mark Poster (1995), der zudem die Veränderungen durch das Internet miteinbezieht.

[59] Zu Baudrillard und McLuhan siehe Huyssen 1992, 1999 sowie Genosko 1999; vgl. auch CS 122 ff. sowie die frühe, noch sehr kritische McLuhan-Rezension Baudrillards (1967).

[60] Zum Referendum vgl. Barthes (1970: 8), der »unsere Literatur« kritisiert als »die armselige Freiheit, den Text entweder anzunehmen oder ihn zu verwerfen: die Lektüre ist nichts weiter als ein *Referendum.*« Die bemerkenswerte Kontinuität dieser Figur bei Baudrillard (CS 168, MP 127,

Warum die verschiedenen Formen der Publikumsbeteiligung keinen Ausweg aus der Semiokratie darstellen, wird besonders deutlich, wenn man sich Baudrillards Gegenmodell zu derartigen Formen der Pseudo-Kommunikation vergegenwärtigt. Anstatt wie Enzensberger für eine demokratische Dezentralisierung der Medien zu plädieren, die jedoch nur zu einem »dezentralisierten Totalitarismus« (RM 108) führen würde, in dessen Zuge *»jeder zum Manipulateur wird«* (RM 109), bringt Baudrillard ein weiteres Mal den *symbolischen Tausch* ins Spiel. Mit dem Terrorismus des Codes brechen kann nur der lebendige Dialog der Menschen auf der Straße, die »Reziprozität«[61] (RM 105) und der »Antagonismus« (RM 105) der spontanen Rede, wie er beispielsweise im Pariser Mai stattgefunden hat (RM 95–97). Derartige Ereignisse aber werden durch die Semiokratie oder auch »Telekratie« (Baudrillard 1993e) gerade unterbunden: »Television is killing the art of symbolic exchange« (Merrin 1999). Wer vor dem Fernseher sitzt, kann nicht gleichzeitig revoltieren – »das Fernsehen ist die Gewißheit, daß die Leute nicht mehr miteinander reden, daß sie angesichts einer Rede ohne Antwort endgültig isoliert sind« (RM 94). Oder, etwas musikalischer formuliert (Gil Scott-Heron, 1971): *The revolution will not be televised.*

3.3.2 Der Aufstand der Zeichen

Der durch die Waren- und Medienwelt auf allen Ebenen der Gesellschaft durchgesetzte Code ist für Baudrillard das eigentliche Zentrum des Sozialen in der Gegenwart: »[T]he code [...] becomes the instance of absolute reference, and, at the same time, the object of a perverse desire.« (MP 128) Die Menschen selbst begehren die Knechtschaft des Codes, den sie wie einen Fetisch verehren, weil er ihnen Anerkennung verspricht und ihnen als Element innerhalb des Gesamtsystems Identität verschafft. »Etwas wie ein *Wunsch*, ein *perverser* Wunsch, der Wunsch nach dem Code kommt hier an den Tag« (FI 321). Der Code braucht darum so gut wie keinen äußeren Zwang, um seine Macht auszuüben – »it requires only that everyone play the game.« (MP 132, sic.) Dabei kommt es nicht darauf an, *was* man bei diesem ›Spiel‹ genau tut, solange man nur überhaupt etwas tut: »Die

STT 97–106, SSM 26–31) hängt vermutlich mit einem Wortspiel zusammen, das vor allem im Kontext der Simulationstheorie an Bedeutung gewinnt: »Das Referendum [...] ist an die Stelle des politischen Referenten getreten.« (SSM 26 f.) In der Tat trägt das Referendum simulatorische Züge, sofern es eine Ununterscheidbarkeit von Frage und Antwort erzeugt. Man kann »sicher sein, daß die Zirkularität hier perfekt ist: die Befragten werden immer zu dem, wozu die Frage sie macht und drängt« (STT 105).

[61] Gemeint ist mit ›Reziprozität‹ hier (im Jahr 1971) das, was später als ›Reversibilität‹ bezeichnet wird, wenngleich Baudrillard die Formulierung an dieser Stelle noch explizit ablehnt (RM 108).

Menschen müssen überall *fixiert* werden, in der Schule, in der Fabrik, am Strand, vor dem Fernseher oder in der beruflichen Weiterbildung – eine permanente und generelle Mobilisierung.« (STT 28)

Aus dieser zugleich simplen wie luziden Analyse entwickelt Baudrillard, überaus konsequent, eine politische Perspektive des Widerstands und der Revolte. Es sind genau jene, die das Spiel der Disziplinierung nicht mitspielen – die Anormalen, die Nichtklassifizierbaren, die »dropouts« (MP 133) und die durchgedrehten Überflüssigen –, an deren Präsenz sich die Grenzen der Macht des Systems manifestieren. Bereits ihre bloße Existenz kommt für Baudrillard einer Revolte gleich. An der stummen Mauer ihrer Undisziplinierbarkeit wird alle soziale Energie, die das System für ihre Disziplinierung aufwendet, gebrochen und ins Nichts abgeleitet, um dort wirkungslos zu verpuffen. Gerade ihre Negativität also verleiht den Marginalisierten ihre subversive Kraft:

> »And it is on the basis of their *total irresponsibility* that these marginal generations carry on the revolt. This revolt can remain ambiguous if it is experienced as anomie and as defeat, if it occupies by default the marginal position assigned to it by the system or if it is institutionalized as marginal.« (MP 133)

Die Zeiten der revolutionären Arbeiterklasse gehören der Vergangenheit an, seit diese sich durch Sozialdemokratie und Gewerkschaften politisch zu Tode hat disziplinieren lassen. »The working class is no longer the gold standard of revolts and contradictions.« (MP 140) Heute sind es die unorganisierten Jugendlichen – die ›Randgruppen‹, wie Marcuse sie in seiner ›Randgruppentheorie‹[62] genannt hatte –, von denen die eigentliche Gefahr für das System ausgeht. Sie sind ›gefährliche Klassen‹ (Scheu 2011) genau in jenem Maße, in dem sie deklassiert und damit *negativ* bleiben: ›unmarkierte Terme‹ in der binären Logik des Codes und eben darum deren Untergang. So ist die Revolte der Frauen oder der Schwarzen für Baudrillard in dem Maße radikal, wie sie sich gegen die Herrschaft der Signifikationslogik richtet: »The Black revolt aims at race as a code, at a level much more radical than economic exploitation. The revolt of women aims at the code that makes the feminine a non-marked term.«[63] (MP 134) Die Subjekte der Revolte sind in einem »non-place of the code« (MP 137) lokalisiert bzw. »dislocated« (MP 140), das heißt: Sie sind eben keine Subjekte im bürgerlichen Sinne, und eben daraus beziehen sie ihre Sprengkraft.

[62] Vgl. Marcuse 1964: 267. Zu Baudrillards Bezugnahme auf Marcuse siehe auch CPES 84 f., MP 34 f. sowie Zapf 2010: 95, 113. Später distanziert Baudrillard sich von der Randgruppentheorie jedoch wieder (SSM 80).

[63] Das Weibliche als unmarkierter Ort, der die binäre Dichotomie der Geschlechter untergräbt, taucht in *Von der Verführung* noch einmal ausführlicher auf (vgl. 7.1.1).

In einem berühmten, erstmals 1975 veröffentlichten Aufsatz über die New Yorker Graffiti-Bewegung, »Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen« (KK 19–38, STT 120–130), überträgt Baudrillard diesen Gedanken auf die kleinen, jugendlichen Gruppen von ›Writern‹, die Nacht für Nacht durch die Straßen ziehen, um Hauswände mit fiktiven Namen zu überziehen. Auch sie repräsentieren einen Nicht-Ort bzw. *überhaupt nichts*, einen »Anti-Diskurs« (KK 26). Graffiti, wie Baudrillard andernorts auch formuliert, sind »ein Modus des Verschwindenlassens von Zeichen, der Auflösung von Zeichen« (TM 88 f.). Ihre anonymen Schriftzüge sind ohne semantischen und kommunikativen Inhalt, erschöpfen sich in reiner Präsenz und Selbstreferenz: ›Ich war hier‹, sprechen sie, mehr aber auch nicht. So brechen sie »als leere Signifikanten ein in die Sphäre der erfüllten Zeichen der Stadt, die sie durch ihre bloße Präsenz auflösen« (KK 26).

Eben ihre Leere macht die Schriftzüge der Writer so bemerkenswert. Es ist nicht das Außerhalb der Zeichen, das in die Semiokratie einbricht, vielmehr ein ›Aufstand der Zeichen‹ selber.[64] Sinnlose Zeichen freilich, die jeder Logik der Signifikation fundamental zuwiderlaufen; Namen, die keine Namen sein wollen. Sie »sind gemacht, um das gewöhnliche Benennungssystem aus der Fassung zu bringen« (KK 26). Anstatt auf eine bürgerliche Identität verweisen sie auf eine Art Gruppenfunktion: Denn »die jungen Schwarzen haben keine Persönlichkeit zu verteidigen, sie verteidigen auf Anhieb eine Gemeinschaft« (KK 38). Baudrillard vergleicht die Schriftzüge der Writer sogar mit den kollektiven Totembezeichnungen der Stammesgesellschaften (KK 26), was auch deshalb passend erscheint, weil sie für ihn am Prinzip des Symbolischen teilhaben und eine »symbolische Ladung« (KK 27) bergen.

Eben diese symbolische Ladung spricht Baudrillard auch den übrigen Randgruppen zu. In ihrer Revolte scheint eine konkrete, unmittelbare, hier und jetzt ins Alltagsleben einbrechende Utopie der Leidenschaft auf: »[I]t is this actualization of desire [...], demanded here, immediately, even in its death throes, in the extreme situation of life and death. Such is happiness; such is revolution.« (MP 165) Der revolutionäre Akt, die *Annahme der großen symbolischen Herausforderung*, ist kein fernes Utopia, sondern lebendige Gegenwart – oder gar nicht. Hier zeigt sich die politische Stärke von Baudrillards Kritik des Marxismus, so überzogen sie im Einzelnen auch sein mag: Gegen allen Geschichtsdeterminismus, alles Abwarten auf den richtigen Zeitpunkt der Revolution und alles Schielen auf den messianisch ersehnten Abschluss der Geschichte setzt Baudrillard, ganz im Geis-

[64] Auf den hinter dieser Überlegung stehenden Gedanken der ›Reversibilität‹ und der ›Umkehrung der Situation‹ kommen wir in 7.3 zurück. Zum Graffiti-Writing als »Fortsetzung des Aufstands mit anderen Mitteln« siehe auch Strehle 2008b.

te Lefebvres, der Situationisten und des Anarchismus, auf die unmittelbare Gegenwart der Situation.

> »[M]an is *already totally there* in his revolt. Such is the meaning of utopia, if one distinguishes it from the dreaming idealism [...]. For utopia is never written for the future; it is always already present. [...] It regards every man and every society as already totally there, at each social moment, in its symbolic exigency. [...] The utopia is here in all the energies that are raised against political economy.« (MP 162–166)

Marx, so wirft Baudrillard ihm in diesem Fall nicht ganz zu Unrecht vor, hatte für diese unmittelbare Revolte nur wenig Sinn. »Marx wrote of *the Revolution according to the law.*« (MP 164) Die eigentliche Revolution aber richtet sich gegen das Gesetz, gegen die Ordnung, gegen den Fahrplan. Das Symbolische ist letztlich nichts anderes als die unmittelbare Gegenwart dieser Revolte: »A revolution that aims at the totality of life and social relations« (MP 151). So erscheint der symbolische Tausch nicht einfach nur als historisches Konzept einer vergangenen Epoche, dem der Theoretiker nostalgisch nachtrauert. Er ist konkrete Utopie und unmittelbar gelebte Gegenwart, wo immer Menschen gegen die Zeichenökonomie rebellieren und ihre Existenzen einsetzen, um sich symbolisch aufs Spiel zu setzen.

JEAN BAUDRILLARD, Requiem für die Medien & Politik und Simulation, Aus: Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen

Panik im Leerlauf, ohne äußeren Anlass. Das ist die Gewalt, die einem gesättigten Ensemble innewohnt. DIE IMPLOSION.

Subversion und gewaltsame Zerstörung entsprechen einer bestimmten Produktionsweise. Einem Universum des Stromnetzes, der Kombinatorik und des Stroms entsprechen Umkehrung und Implosion. Dasselbe gilt für die Institutionen, den Staat, die Macht usw. Der Traum, all das kraft seiner Widersprüche explodieren zu sehen, ist eben nicht mehr als ein Traum. In Wirklichkeit implodieren die Institutionen von selbst, kraft der Verschaltungen, des Feed-Back und der überentwickelten Kontrollkreise. Die Macht implodiert - das ist der aktuelle Modus ihres Verschwindens.

Klappentext, Jean Baudrillard, Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen, Merve Verlag



REQUIEM FÜR DIE MEDIEN

Introitus

Es gibt keine Medientheorie. Die "Medienrevolution" ist bislang, sowohl bei McLuhan als auch bei denjenigen, die gegen ihn Partei ergreifen, empiristisch und mystisch geblieben. Mit der Brutalität eines texanischen Kanadiers hat McLuhan behauptet, die Theorie Marxens, entstanden in der Zeit der Dampfmaschine und der Eisenbahn, sei schon zu dessen Lebzeiten durch das Auftreten des Telegraphen umgewälzt worden. In der ihm eigenen Einfalt will McLuhan damit zu verstehen geben, Marx habe mit seiner materialistischen Analyse der Produktion gleichsam nur einen beschränkten Bereich von Produktivkräften umschrieben, aus dem die Sprache, die Zeichen und die Kommunikation ausgespart blieben. In Wahrheit gibt es bei Marx nicht einmal eine Theorie der Eisenbahn als "Medium", als Kommunikationsweise: genau wie die gesamte technische Entwicklung im allgemeinen kommt auch die Eisenbahn nur unter dem Aspekt der Produktion, der materiellen, infrastrukturellen Produktion der Basis als der alleinigen Determinante gesellschaftlicher Verhältnisse in Betracht. Intermediärer Idealität und blinder sozialer Praxis anheimgegeben, konnte die "Kommunikationsweise" im Laufe eines Jahrhunderts in aller Ruhe "ihre Revolution machen", ohne irgendetwas an der Theorie der Produktionsweise zu verändern.
Unter der Bedingung (was gegenüber dem überkommenen Marxismus schon so etwas wie eine Revolution ist), daß bei Wesen, die die einzig wahre (die materialistische) Theorie als "Produzenten ihres wirklichen Lebens" (also der zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse bestimmten Güter) definiert, der Austausch von Zeichen nicht als marginale, bloß zum Überbau zu rechnende Dimension angesehen werden darf, kann man ausgehend davon zwei Perspektiven ins Auge fassen:
1. Man wahrt die allgemeine Form der marxistischen Analyse (dialektischer Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen), räumt dabei aber ein, daß die "klassische" Definition der Produktivkräfte eine beschränkte Definition ist und erweitert die Analyse im Hinblick auf die Produktivkräfte um jenes gesamte brachliegende Feld der Bedeutung und der Kommunikation. Das impliziert, daß man die aus dieser theoretischen und praktischen Ausweitung des Feldes der politischen Ökonomie hervorgehenden Widersprüche in ihrer ganzen Originalität herausarbeitet. Dies ist die Ausgangshypothese Enzensbergers in seinem Artikel "Baukasten zu einer Theorie der Medien": "Der Kapitalismus der Monopole entfaltet die Bewußtseins-Industrie rascher und weitgehender als andere Sektoren der Produktion; er muß sie zugleich fesseln. Eine sozialistische Theorie der Medien hat an diesem Widerspruch zu arbeiten." (1) Diese Hypothese tut insgesamt nichts anderes (und in diesem Sinne kommt sie eigentlich recht spät), als die virtuelle Ausweitung der Waren/Form auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens zur Kenntnis zu nehmen - wie auch die Tatsache, daß es seit langem schon eine "klassische" Kommunikationstheorie gibt. eine "bürgerliche" politische Ökonomie der Zeichen und ihrer Produktionen, so wie es seit dem 18. Jahrhundert eine bürgerliche Theorie der materiellen Produktion hat geben können -, eine klassenspezifische theoretische Disziplin (2), der bis heute noch keine fundamentale Kritik entsprochen hat, die den logischen Umfang der Marxschen Kritik zur damaligen Zeit ge-

habt hätte. Diese Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens ist durch die Verbannung dieses ganzen Bereichs in den Überbau verunmöglicht worden. Die Hypothese Enzensbergers holt also bestenfalls den immensen Rückstand der klassischen marxistischen Theorie auf.
2. Radikal ist diese Hypothese nur im Hinblick auf den offiziellen Marxismus, der in den verherrschenden Modellen total aufging und es sich um seines eigenen Überlebens willen versagt hat, sie zu entwikkeln. Die wirklich radikale Alternative aber liegt anderswo. Statt das entscheidende Problem, das die Produktion von Sinn, Botschaften und Zeichen der revolutionären Theorie stellt, in den klassischen Termini der Produktivkräfte zu reinterpretieren - statt also eine als definitiv angesehene und von den "Wortführern der Revolution" abgesegnete marxistische Analyse zu verallgemeinern -, besteht diese Alternative darin, jene Analyse im Lichte des Einbruchs dieses Problems in das theoretische Feld auf den Kopf zu stellen (was natürlich kein Marxist, der "etwas auf sich hält", je tun wird, nicht einmal hypothetisch).
Anders ausgedrückt: vielleicht ist die marxistische Theorie der Produktion hoffnungslos partiell und kann überhaupt nicht verallgemeinert werden. Oder aber: die Theorie der Produktion (die dialektische Verkettung von an die Entwicklung der Produktivkräfte gebundenen Widersprüchen) verhält sich zu ihrem Gegenstand, der materiellen Produktion, strikt homogen und kann, als Postulat oder theoretischer Rahmen, nicht auf Inhalte übertragen werden, mit denen sie sich nie auseinandergesetzt hat (3). Die dialektische Form ist einem bestimmten Inhalt adäquat, nämlich dem Inhalt der materiellen Produktion: deren Sinn zwar schöpft sie voll aus, geht jedoch, einem Arche-

typ gleich, über die Definition dieses Gegenstandes nicht hinaus. Die Dialektik liegt in Asche, denn sie hat sich hergegeben als Interpretationssystem der abgetrennten Ordnung der materiellen Produktion.

Insgesamt ist diese Hypothese logisch. Sie verleiht der marxistischen Analyse eine globale Kohärenz, eine interne Homogenität, die es verbietet, dieses oder jenes ihrer Elemente zurückzuhalten oder aus ihr auszuschließen, einer Basteltechnik gemäß, in der die Althusserianer die geschickten Werker sind. Wir dagegen gewähren der marxistischen Theorie den Kredit einer maximalen Kohärenz, und gerade deshalb behaupten wir, daß diese Kohärenz durchbrochen werden muß, denn angesichts eines gesellschaftlichen Prozesses, der bei weitem den der (materiellen)Produktion überschreitet, vermag sie keine Antwort zu geben (4).

Enzensbergers "sozialistische" Strategie

Mangels einer Theorie und einer offensiven Strategie, behauptet Enzensberger, bleibt die "Linke" wehrlos. Sie begnügt sich damit, die Massenmedien-Kultur als ideologische Manipulation zu denunzieren. Sie träumt von einer Eroberung der Medien, bald als Mittel, um eine revolutionäre Bewußtwerdung der Massen zu fördern, bald als Folge einer radikalen Veränderung der Gesellschaftsstrukturen. Eine widersprüchliche Anwandlung, die bloß die Unmöglichkeit reflektiert, die Medien in eine Basis-Überbau-Theorie zu integrieren. Da sie nicht als ein neues und gigantisches Potential von Produktivkräften begriffen werden (so Enzensberger), bleiben die Medien (und, wie man hinzufügen muß: bleibt der gesamte Bereich der Zeichen und der Kommunikation) für die "Linke" ein gesellschaftliches Mysterium: angesichts dieser Hexerei, der sie sich zwar nicht entziehen kann, die sie jedoch moralisch und intellektuell verwirft (sicherlich spricht hier aus dem Munde Enzensbergers der seine Selbstkritik vollziehende "Linksintellektuelle"), ist sie hin und her gerissen zwischen Faszination und praktischem Tun. Diese Ambivalenz reflektiert nur die Ambivalenz der Medien selbst, freilich ohne sie zu überwinden oder zu verringern. In bester marxistischer Soziologenmanier schreibt Enzensberger diese "Phobie" der Intellektuellen und linken Bewegungen ihrer bürgerlichen oder kleinbürgerlichen Herkunft zu: sie halten sich instinktiv die Massenkultur vom Leib, weil diese ihr kulturelles Privileg bricht (5). Dies mag zutreffen oder auch nicht - sinnvoller wäre es vielleicht, sich zu fragen, inwieweit für diese faszinierte Verachtung, dieses taktische Drunter und Drüber und diese Ablehnung eines Einsatzes der linken Intelligenz angesichts der Medien, inwieweit dafür gerade das marxistische Vorurteil verantwortlich ist, sein nostalgischer Idealismus für alles, was von der Basis kommt, und seine theoretische Allergie gegen alles, was nicht "materielle" Produktion und "produktive" Arbeit ist. Die "revolutionäre" Doktrin hat den Austausch von Zeichen immer nur dann berücksichtigt, wenn es um seinen funktionalen Gebrauch ging: um Information, Verbreitung und Propaganda. Und der gegenwärtige New-Look in Sachen Public Relations, die ganze modernistische Subkultur der Linksparteien, ist kaum dazu angetan, diese Tendenz zu durchbrechen: das alles zeigt zu Genüge, daß die bürgerliche Ideologie anders als nur über die "soziale Herkunft" ihr Ziel erreicht.
All das, fährt Enzensberger fort, führt zu einer politischen Schizophrenie der Linken. Einerseits stürzt sich eine ganze (subversive) revolutionäre Fraktion auf die apolitische Erkundung neuer Medien (Subkultur, Underground), andererseits leben die "militanten" politischen Gruppen immer noch in einer archaischen Kommunikationsweise und weigern sich, "das Spiel mitzuspielen", die gigantischen Virtualitäten der elektronischen Medien auszunutzen. Enzensberger wirft somit den Studenten des Mai '68 vor, für die Verbreitung ihrer Parolen auf handwerkliche Mittel (die bildenden Künste) zurückgegriffen und anstelle der O.R.T.F. das Odéon, das alte Allerheiligste der Kultur, besetzt zu haben.
Das Denken Enzensbergers dagegen gibt sich optimistisch und offensiv. Die Medien sind gegenwärtig Monopol der herrschenden Klassen, die sie zu ihrem Profit ver-wenden. Ihre Struktur aber bleibt "grundsätzlich egalitär", und es ist an der revolutionären Praxis, jene ihnen eingeschriebene, aber von der kapitalistischen Ordnung pervertierte Virtualität freizusetzen - sie, sprechen wir das Wort aus: sie zu befreien, sie ihrer gesellschaftlichen Bestimmung für offene Kommunikation und unbegrenzten demokratischen Austausch, ihrem wahren sozialistischen Endzweck zuzuführen.
Es ist klar, daß es sich hier um eine Ausweitung des nämlichen Schemas handelt, das, von Marx bis Marcuse, immer schon auf Produktivkräfte und Technik angewandt worden ist. Sie sind die Verheißung der menschlichen Vollendung, doch der Kapitalismus läßt sie gefrieren oder konfisziert sie. Sie haben eine befreiende Wirkung, aber dazu muß man sie befreien (6). Wie man sieht, entkommen auch die Medien nicht dieser phantastischen Logik der filigranen Einschreibung der Revolution in alle Dinge. Die Medien der Logik der Produktivkräfte zu unterstellen, das ist nicht länger ein kritischer Akt, sondern schließt sie nur um so besser ein in revolutionäre Metaphysik

Wie gewöhnlich verliert sich diese Position außerdem in Widersprüchen. Einerseits gewährleisten die Medien aufgrund ihrer (kapitalistischen) Entwicklung selbst eine immer weiter gehende Vergesellschaftung - obgleich technisch denkbar, gibt es kein Closed-Circuit-TV für die Happy Few, denn dies "wäre strukturell widersinnig" (7) - "zum ersten Mal in der Geschichte machen die Medien die massenhafte Teilnahme an einem gesellschaftlichen und vergesellschafteten produktiven Prozeß möglich, dessen praktische Mittel sich in der Hand der Massen selbst befinden" (8) - andererseits werden "die sozialistischen Bewegungen... den Kampf um eigene Frequenzen aufnehmen und in absehbarer Zeit eigene Sender und Relais-Stationen aufbauen müssen" (9). Warum kämpfen (vor allem um eine eigene Frequenz), wenn die Medien doch von selbst den Sozialismus verwirklichen? Wo dies doch ihre strukturelle Bestimmung ist?

Die gegenwärtige Ordnung, behauptet Enzensberger mit Brecht ("Radiotheorie", 1932), reduziert die Medien auf ein bloßes "Distributionsmedium", man muß sie in ein wirkliches Kommunikationsmedium verwandeln (immer noch sucht derselbe Traum das marxistische Imaginäre heim: die Dinge ihrem Tauschwert entreißen, um sie ihrem Gebrauchswert zurückzugeben), und diese Verwandlung, so fügt er hinzu, "ist kein technisches Problem". Aber:
1. Es ist falsch, daß die Medien in der gegenwärtigen Ordnung ein bloßes "Distributionsmedium" sind. Auch so macht man sie wieder zum Relais einer Ideologie, deren Determinanten angeblich anderswo (in der Art und Weise materieller Produktion nämlich) liegen. Anders gesagt: Die Medien als Marketing und Merchandizing der herrschenden Ideologie - daher die Gleichsetzung des Verhältnisses Kapita-

list/Lohnarbeiter mit dem Verhältnis Medien-Produzent - Sender/rezeptive, nicht verantwortliche Massen. Nicht als Vehikel eines Inhalts, sondern durch die Form und Operation selbst induzieren die Medien ein gesellschaftliches Verhältnis, und dieses Verhältnis ist keines der Ausbeutung, sondern ein Verhältnis der Abstraktheit, der Abtrennung und Abschaffung des Tauschs. Die Medien sind nicht Koeffizienten, sondern Effektoren von Ideologie. Sie sind nicht nur nicht ihrer Bestimmung nach revolutionär, sondern nicht einmal, und sei es in anderen Zusammenhängen oder virtuell, neutral oder nicht-ideologisch (das ist das Phantasma ihres "technischen" Status oder ihres sozialen "Gebrauchswerts"). Umgekehrt existiert die Ideologie ebensowenig irgendwo als Diskurs der herrschenden Klasse, ehe sie in die Medien eingeht. Ebenso verhält es sich in der Sphäre der Ware: Nirgendwo hat sie einen anderen Realitätsstatus ("Gebrauchswert des Produkts") als die Form, welche sie in der Operation des Tauschwertsystems annimmt. Und die Ideologie ist auch nicht irgendetwas Imaginäres, das im Kielwasser des Tauschwerts treibt, sondern die Operation des Tauschwerts selbst. Nach dem Requiem für die Dialektik muß das Requiem für Basis und Überbau eingeläutet werden.

2. Wenn Brecht und Enzensberger behaupten, die Verwandlung der Medien in ein wirkliches Kommunikationsmedium sei technisch überhaupt kein Problem (Brecht meint, sie bilde "nur die natürliche Konsequenz der technischen Entwicklung"), dann ist das in der Tat (umgekehrt zwar, aber ganz ohne Wortspielerei) so zu verstehen, daß das überhaupt kein technisches Problem ist, denn die Ideologie der Medien liegt auf der Ebene ihrer Form, auf der Ebene der von ihnen instituierten Abtrennung, die eine gesellschaftliche Teilung ist.

Die Rede ohne Antwort

Die Massenmedien sind dadurch chrakterisiert, daß sie anti-mediatorisch sind, intransitiv, dadurch, daß sie Nicht-Kommunikation fabrizieren - vorausgesetzt, man findet sich bereit, Kommunikation als Austausch zu definieren, als reziproken Raum von Rede und Antwort (parole et réponse), als Raum also einer Verantwortung (responsabilité), - und zwar nicht im Sinne psychologischer oder moralischer Verantwortung, sondern als eine vom einen zum anderen im Austausch sich herstellende persönliche Korrelation. Anders gesagt: vorausgesetzt, man definiert Kommunikation anders denn als bloße(n) Sendung/Empfang einer Information, und sei sie auch umkehrbar durch Feed-Back. Die gesamte gegenwärtige Architektur der Medien gründet sich jedoch auf diese letztere Definition: die Medien sind dasjenige, welche die Antwort für immer untersagt, das, was jeden Tauschprozeß verunmöglicht (es sei denn in Form der Simulation einer Antwort, die selbst in den Sendeprozeß integriert ist, was an der Einseitigkeit der Kommunikation nichts ändert). Darin liegt ihre wirkliche Abstraktheit. Und in dieser Abstraktheit gründet das System der sozialen Kontrolle und der Macht.
Um diesen Terminus der Antwort richtig zu begreifen, muß man ihn in einem starken Sinne verstehen und dazu sich auf das beziehen, was in den "primitiven" Gesellschaften sein Äquivalent ist: die Macht gehört demjenigen, der zu geben vermag und dem nicht zurückgegeben werden kann. Geben, und zwar in der Weise, daß einem nicht zurückgegeben werden kann, das heißt den Tausch zum eigenen Vorteil zu durchbrechen und ein Monopol aufzurichten: der gesellschaftliche Prozeß ist auf diese Weise aus dem Gleichgewicht gebracht. Zurückgeben dagegen bedeutet, diese Machtbeziehung zu zerbrechen und auf der Basis einer antagonistischen Reziprozität den Kreislauf des symbolischen Austauschs herzustellen (oder wiederherzustellen). In der Sphäre der Medien verhält es sich ebenso: hier wird zwar gesprochen, aber so, daß nirgends darauf geantwortet werden kann. Deshalb besteht die einzig mögliche Revolution in diesem Bereich - aber auch in allen anderen Bereichen, die Revolution überhaupt - in der Wiederherstellung dieser Möglichkeit der Antwort. Diese einfache Möglichkeit setzt die Umwälzung der gesamten gegenwärtigen Medienstruktur voraus.

Eine andere mögliche Theorie oder Strategie gibt es nicht. Jeglicher Versuch, die Inhalte zu demokratisieren, sie zu unterwandern, die "Transparenz des Code: wiederherzustellen, den Informationsprozeß zu kontrollieren, eine Umkehrbarkeit der Kreisläufe zu erreichen oder die Macht über die Medien zu erobern, ist hoffnungslos,- wenn nicht das Monopol der Rede gebrochen wird, und zwar nicht, um jedem Einzelnen das Wort zu erteilen, sondern damit die Rede ausgetauscht, gegeben und zurückgegeben (10) werden kann, wie manchmal der Blick oder ein Lächeln, und ohne daß sie je angehalten, zum Gerinnen gebracht, gespeichert und an irgendeiner Stelle des gesellschaftlichen Prozesses neu verteilt werden kann (11).

Augenblicklich bewegen wir uns in einer Zeit der Antwortlosigkeit, der Unverantwortung. "Minimale Selbsttätigkeit der Wähler/Zuschauer", schreibt Enzensberger (12). Das wichtigste und schönste Massenmedium ist tatsächlich das Wahlsystem: seine Krönung das Referendum, wo, wie bei den Meinungsumfragen, die Antwort bereits in der Frage enthalten ist - eine Rede, die sich über den simulierten Umweg einer Antwort selbst beantwortet, und auch hier wieder ist die Verabsolutierung einer Rede unter der formalen Maske des Tauschs die eigentliche Definition der Macht.

Barthes weist auf dieselbe Nicht-Reziprozität in der Literatur hin: "Unsere Literatur ist von der gnadenlosen Trennung gezeichnet , die die literarische Institution zwischen dem Hersteller und dem Verbraucher des Textes, seinem Besitzer und seinem Käufer, seinem Autor und seinem Leser aufrechterhält. Ein solcher Leser ist in einem Nichtstun versunken, in einer Undurchdringbarkeit, kurz, in einer Art Seriosität: anstatt selber zu spielen und den Zauber des Signifikanten... ganz wahrzunehmen, bleibt ihm als Anteil nur die armselige Freiheit, den Text entweder anzunehmen oder ihn zu verwerfen: die Lektüre ist nichts weiter als ein Referendum."(13) Der Status des Konsumenten definiert heute jenen Verweis, und die verallgemeinerte Ordnung der Konsumtion ist eben jene, in der es nicht mehr erlaubt ist, zu geben, zurückzugeben oder auszutauschen, sondern nur noch zu nehmen und zu gebrauchen (Aneignung, individualisierter Gebrauchswert). In diesem Sinn sind auch die "Konsum"-Güter ein Massenmedium: sie antworten oder entsprechen der allgemeinen Form, die wir beschrieben haben. Wenig wiegt ihre spezifische Funktion: die Konsumtion von Produkten und Botschaften - das ist die abstrakte gesellschaftliche Beziehung, die sie herstellen, das jeder Form von Antwort und Reziprozität auferlegte Verbot.
Daher trifft es nicht zu, daß die Medien, wie Enzensberger behauptet, "zum ersten Mal in der Geschichte ...die massenhafte Teilnahme an einem gesellschaftlichen und vergesellschafteten produktiven Prozeß" ermöglichen, und ebensowenig, daß "dessen praktische Mittel sich in der Hand der Massen selbst befinden."(14) Als ob der Besitz eines Fernsehapparates oder einer Kamera eine neue Möglichkeit der Be-

ziehung und des Austauschs eröffnete. Doch wohl nicht mehr als der Besitz eines Eisschranks oder eines Toasters. Auf einen funktionalen Gegenstand kann es keine Antwort geben: seine Funktion besteht darin, integrierte Rede zu sein, der bereits geantwortet, entsprochen worden ist und die keinen Platz läßt für ein Spiel, einen reziproken Einsatz (es sei denn, um ihn zu zerstören oder ihn umzufunktionieren)(15). Wie alle von den Medien funktionalisierten Botschaften und wie die Operation des Referendums kontrolliert also der funktionale Gegenstand den Bruch, das Auftauchen des Sinns und zensiert ihn. Im äußersten Fall würde die Macht (wäre sie nicht selbst besessen von den Inhalten und überzeugt von der ideologischen "Überzeugungs"-Kraft der Medien und also von der Notwendigkeit einer Kontrolle der Botschaften) jedem Bürger ein Fernsehen bieten, ohne um die Programme sich zu kümmern. Tatsächlich ist es müssig, über ein polizeiliches Umfunktionieren des Fernsehens durch die Macht (Orwell, "1984") herumzuphantasieren: im Fernsehen ist durch seine bloße Gegenwart die soziale Kontrolle zu sich gekommen. Unnötig, es sich als Periskop vorzustellen, mit dem das Regime im Privatleben eines jeden herumspioniert, denn es ist sehr viel mehr als das: das Fernsehen ist die Gewißheit, daß die Leute nicht mehr miteinander reden, daß sie angesichts einer Rede ohne Antwort endgültig isoliert sind.

In diesem Sinne ist McLuhan, den Enzensberger schmäht, indem er ihn als Bauchredner behandelt, mit seinem Satz "the medium is the message" einer Theorie sehr viel näher (würde er nicht, total blind für die gesellschaftliche Form, von der wir sprechen, die Medien und ihre planetarische Botschaft im Delirium eines urtümlichen Optimismus verklären). Medium is Message, das ist zwar keine kritische Fest-

stellung, aber in seiner paradoxen Form hat es analytischen Wert (16), wohingegen Enzensbergers Harmlosigkeit von wegen der "strukturellen Eigenschaften der neuen Medien", deren Versprechen "keines der heute herrschenden Regimes... einlösen kann"(17), sich zwar revolutionär gibt, in Wahrheit aber bloß mystisch ist. Mystik der sozialistischen Prädestination der Medien, Kehrseite zwar, aber zugleich Komplement des Orwellschen Mythos ihrer terroristischen Manipulation durch die Macht. Selbst Gott soll angeblich für den Sozialismus sein - das behaupten wenigstens die Christen.

Subversive Strategie und "symbolische Aktion"

Man hat einwenden können, die Massenmedien hätten im Mai '68 dadurch eine Rolle gespielt, daß sie spontan die revolutionäre Bewegung verstärkten. Zumindest einen Moment lang hätten sie sich (unfreiwillig) gegen die Macht gekehrt. Auf dieser Fehlfunktion und dieser möglichen Umkehrung beruht die subversive Strategie der amerikanischen Yippies (Hoffmann, Rubin), und auf ihrer Grundlage wird in den revolutionären Bewegungen der ganzen Welt eine Theorie der "symbolischen Aktion" entwickelt. Ver-Wendung der Medien im Hinblick auf ihre Macht zur Erzeugung von Kettenreaktionen. Ausnutzung ihrer Funktion der sofortigen Verallgemeinerung von Information. Dabei wird stillschweigend vorausgesetzt, der Einfluß der Medien sei umkehrbar, er stelle eine Variable des Klassenkampfes dar, die es vorteilhaft einzusetzen gelte. Man muß sich fragen, ob das nicht möglicherweise bloß eine weitere große strategische Illusion ist.

Als Beispiel mag der Mai '68 dienen. Alles scheint dafür zu sprechen, an einen subversiven Einfluß der Medien während jener Zeit zu glauben. Radios im französisch-sprachigen Ausland und Zeitungen haben der studentischen Aktion überall Widerhall verschafft. War diese die Detonation, dann waren die Medien der Resonanzboden. Die Macht ließ es sich im übrigen nicht entgehen, sie zu beschuldigen,, sie "spielten das Spiel" der Revolutionäre. Aber diese Evidenz gründet sich auf das Ausbleiben einer Analyse. Ich würde im Gegenteil behaupten, daß die Medien ihre Rolle nie besser gespielt haben und daß sie in ihrer gewöhnlichen gesellschaftlichen Kontrollfunktion voll auf der Höhe der Ereignisse waren. Denn sie haben (trotz der Umwälzung der Inhalte) ihre Form bewahrt, und es ist diese Form, die sie, in welchem Kontext auch immer, unausweichlich mit dem Machtsystem solidarisiert. Indem sie das Ereignis in die abstrakte Allgemeinheit der öffentlichen Meinung ausstrahlten, haben sie ihm eine jähe und übermäßige Entwicklung aufgezwungen und durch diese forcierte und antizipierte Ausweitung die ursprüngliche Bewegung ihres eigenen Rhythmus' und Sinns beraubt - mit einem Wort : sie haben sie kurzgeschlossen.

Im traditionellen Feld der (linken oder rechten) (18) Politik, dort also, wo sanktionierte Modelle und eine kanonisierte Rede ausgetauscht werden, übermitteln die Medien, ohne den Sinn zu verändern. Sie sind jener Rede gegenüber so homogen wie gegenüber der Warenzirkulation. Überschreitung und Subversion dagegen gehen nicht über den Äther, ohne als solche subtil negiert zu werden: in Modelle verwandelt, zu Zeichen neutralisiert, sind sie ihres Sinns entleert (19). Es gibt kein Modell der Überschreitung, weder als Prototyp noch als Serie. Die beste Art und Weise, sie zu reduzieren, besteht also darin, ihr eine tödliche Öffentlichkeit zu ver-

schaffen. In einer ersten Phase mag dann diese Operation den Glauben an "spektakuläre" Resultate wecken. In Wahrheit kommt sie einer Einebnung der Bewegung gleich, indem sie ihr die ihr eigene Triebkraft nimmt. Der Akt des Bruchs ist zum auf Distanz wirkenden bürokratischen Modell geworden - und das ist die eigentliche Arbeit der Medien (2o).

All das läßt sich an der Abweichung und Verzerrung des Ausdrucks "symbolisch" ablesen. Die Aktion vom 22. März in Naterre war symbolisch, weil überschreitend, und weil sie in einem solchen Augenblick und an einem solchen Ort einen radikalen Bruch erfand - oder weil sie, um die weiter oben vorgeschlagene Analyse wiederaufzunehmen, dort eine Antwort erfand, wo allein die Institution der administrativen und pädagogischen Macht sprach und die Funktion hatte, einen Bruch zu verunmöglichen. Keineswegs wurde diese Aktion durch die Verbreitung und Ansteckung durch die Massenmedien zur symbolischen Aktion. Heute genügt allerdings mehr und mehr diese letztere Annahme (der Einfluß der massenhaften Verbreitung), um die symbolische Aktion zu definieren. Im Grenzfall wird der subversive Akt nurmehr im Dienst seiner Reproduzierbarkeit (21) hervorgebracht. Er stellt keine Erfindung mehr dar, sondern wird von vornherein als Modell, als Geste produziert. Das Symbolische hat sich aus der eigentlichen Ordnung der Produktion des (politischen oder anderen) Sinns in die Ordnung seiner Reproduktion verlagert, die immer die Ordnung der Macht ist. Das Symbolische wird schlicht und einfach zum symbolischen Koeffizienten, die Überschreitung zum Tauschwert.

Das ganze kritisch-rationalistische Denken (Benjamin, Brecht, Enzensberger) sieht darin einen entscheidenden Fortschritt. Die Medien aktualisieren und poten-

zieren lediglich "den Demonstrationscharakter jeder politischen Handlung" (Enzensberger) (22). Dies stimmt offenbar zusammen mit einer didaktischen Konzeption der Revolution und weiter mit der Dialektik der "Bewußtwerdung" usw. Dieses rationalistische Denken hat immer noch nicht dem bürgerlicher Denken der Aufklärung abgeschworen, es ist das Erbe all ihrer Auffassungen über die demokratische (hier: revolutionäre) Tugend der Verbreitung von Aufklärung. In seiner pädagogischen Illusion befangen, vergißt dieses Denken, daß - wenn politisches Handeln sich entschlossen auf die Medien richtet und von ihnen seine Macht erhofft - auch die Medien auf jenes entschlossen sich richten, um es zu entpolitisieren. Zur Unterstützung dieser These sei hier eine interessante Tatsache erwähnt: der gegenwärtig zu beobachtende Einbruch der faits divers , der Nach richten "Aus aller Welt", in die Sphäre der Politik (was mit Benjamins Idee konvergiert, das Kunstwerk gehe durch seine Reproduzierbarkeit in ein politische Stadium über). Eine Überschwemmung in Pakistan, ein schwarzer Boxkampf in den USA, ein Kneipenwir der auf einen Jugendlichen schießt usw. - diese Sorte ehemals unbedeutender und unpolitischer Ereignisse wird heute mit einer ungeheuren Verbreitungskra besetzt, die ihnen gesellschaftliches und "historische Ausmaß verleiht. Kein Zweifel, daß der neue Sinn, de ihnen zuwächst, nämlich die Stilisierung von Vorkom nissen, die früher in die Chroniken eingingen, zu Konflikten, an denen sich heute neue Formen des Pol tischen kristallisieren, zu einem Gutteil auf das Kon to der Medien geht. Diese faits divers sind unfreiwillig "symbolische Aktionen", gehen jedoch in denselben Prozeß der politischen Bedeutung ein. Kein Zweifel auch, daß das Publikum, das sie finden, ihnen nicht zwiespältig gegenübersteht, und daß, wenn

dank der Medien die Politik unter der Kategorie der faits divers auftaucht, dank derselben Medien die Kategorie der faits divers überall die Politik überwuchert. Im übrigen haben die faits divers mit der Ausbreitung der Massenmedien ihren Status verändert: aus einer (aus Almanachen und volkstümlichen Chroniken hervorgegangenen) Subkategorie sind sie zu einem Totalsystem mythologischer Interpretation, zu einem dichtgeknüpften Netz von Bedeutungsmodellen geworden, dem kein Ereignis entgeht. Das genau ist Massenmediatisierung. Nämlich kein Ensemble von Techniken zur Verbreitung von Botschaften, sondern das Aufzwingen von Modellen. In diesem Licht muß McLuhans Formel gesehen werden: Medium is Message, das bewirkt einen Sinntransfer auf das Medium selbst als technologische Struktur. Aber das ist noch technologischer Idealismus. In Wirklichkeit ist das große Medium das Modell. Das Mediatisierte ist nicht das, was durch die Presse, über das Fernsehen und das Radio läuft - sondern das, was von der Zeichen/Form mit Beschlag belegt, als Modell artikuliert und vom Code regiert wird. So wie die Ware nicht das ist, was industriell produziert, sondern vom Abstraktionssystem des Tauschwerts mediatisiert wird. Wie man sieht, kann im Zeichen der Medien bestenfalls eine formale Überwindung der Kategorie der faits divers und der Politik sowie ihrer traditionellen Trennung erreicht werden, doch nur, um sie besser gemeinsam demselben allgemeinen Code zuzuordnen. Es ist eigenartig, daß man nie auf den Gedanken gekommen ist, die strategische Tragweite dieser Zwangsvergesellschaftung als System der sozialen Kontrolle in Erwägung zu ziehen. Ein weiteres Mal ist dafür das Wahlsystem das erste große historische Beispiel. Und es hat nie an Revolutionären gefehlt (früher traf man sie unter den größten an,

heute eher unter den kleineren), die glaubten, "das Spiel machen zu können". Selbst der Generalstreik, jener Aufstandsmythos so vieler Generationen, ist zu einem reduktiven Schema geworden. Der Generalstreik des Mai '68, zu dem die Medien in weitem Umfang beigetragen haben, indem sie den Streik in die entferntesten Winkel Frankreichs exportierten, war scheinbar der Kulminationspunkt der Krise, in Wirklichkeit aber der Moment ihrer Entspannung, der Moment, in dem sie aufgrund der Ausdehnung den Atem verlor, der Moment ihrer Niederlage. Gewiß, Millionen Arbeiter sind in den Streik getreten. Aber dieser "mediatisierte", als Aktionsmodell übermittelte und aufgenommene Streik (ob durch die Medien und durch die Gewerkschaften) - sie wußten mit ihm nichts anzufangen. In gewissem Sinn abstrakt, hat dieser Streik lokale , transversale und spontane Aktionsformen neutralisiert (wenn auch nicht alle). Die Abkommen zwischen Gewerkschaften und Regierung in der rue de Grenelle waren kein Verrat an ihm. Sie haben lediglich den Übergang zur Allgemeinheit der politischen Aktion sanktioniert, der der Besonderheit der revolutionären Aktion ein Ende macht. Heute ist der Generalstreik (in Form der kalkulierten Ausweitung des Streiks) zur absoluten Waffe der Gewerkschaften gegen wilde Streiks geworden.

So sind auch das Wahlsystem und der Generalstreik in gewisser Hinsicht Medien. Indem sie die formale und extensive Vergesellschaftung ausspielen, sind sie die subtilsten und sichersten Institutionen zur Filterung, Einebnung und Zensur. Eine Ausnahme gibt es nicht - und Wunder auch nicht.

Das wahre revolutionäre Medium des Mai waren die Wände mit ihren Parolen, die Siebdrucke oder handgemalten Plakate, die Straße, in der das Wort ergriffen und ausgetauscht wurde - all das, was unmittelbare Einschreibung war, was gegeben und zurückgegeben, was ausgesprochen und beantwortet wurde, was sich bewegte, zur gleichen Zeit und am gleichen Ort, reziprok und antagonistisch. In diesem Sinne ist die Straße die alternative und subversive Form aller Massenmedien, denn anders als jene ist sie nicht objektivierter Träger von Botschaften ohne Antwort, nicht auf Distanz wirkendes Übertragungsnetz, sondern Freiraum des symbolischen Austauschs der ephemeren und sterblichen Rede, einer Rede, die sich nicht auf der platonischen Bildfläche der Medien reflektiert. Wird sie institutionalisiert durch Reproduktion und zum Spektakel durch die Medien, muß sie krepieren.

Es ist also eine strategische Illusion, an eine kritische Ver-Wendung der Medien zu glauben. Eine derartige Rede ist heute nur durch die Destruktion der Medien als solcher möglich, durch ihre Dekonstruktion als System der Nicht-Kommunikation. Dies schließt nicht Liquidation ein, ebensowenig wie die radikale Kritik des Diskurses die Negation der Sprache als signifikantes Material impliziert. Doch impliziert es gewiß die Liquidierung ihrer aktuellen funktionalen und technischen Struktur, ihrer, wenn man das sagen kann, operationalen Form, die allenthalben ihre gesellschaftliche Form reflektiert. Letztenendes ist es natürlich der Begriff des Mediums, der verschwindet und verschwinden muß: die ausgetauschte Rede, der reziproke und symbolische Austausch negiert die Vorstellung und Funktion des Mediums, des Intermediären. Der Austausch kann ein technisches Dispositiv einschließen (Ton, Bild, Wellen, Energie usw.) wie auch ein körperliches Dispositiv (Gesten, Sprache, Sexualität) - aber in diesem Falle

spielt es nicht mehr die Rolle eines Mediums im Sinne eines autonomen, von einem Code beherrschten Systems. Reziprozität wird erst möglich durch die Destruktion des Mediums als solchem. "Der Brand eines Mietshauses gibt den Menschen Gelegenheit, ihre Nachbarn kennenzulernen." (Jerry Rubin,(22a)).

Das theoretische Kommunikationsmodell

Fassen wir die verschiedenen Hypothesen zusammen:
1. McLuhan (zur Erinnerung): die Medien machen, ja sind die Revolution, ganz unabhängig von ihrem Inhalt, bloß aufgrund ihrer technologischen Struktur. Nach dem phonetischen Alphabet und dem Buch das Radio und der Film. Nach dem Radio das Fernsehen. Nunmehr ist das Zeitalter der instantanen und planetarischen Kommunikation angebrochen.
2. Die Medien werden von der Macht kontrolliert. Sie müssen ihr entrissen werden, sei es durch Eroberung der Macht, sei es dadurch, daß man sie durch spektakuläre Überfrachtung mit subversiven Inhalten verwendet. Dabei werden die Medien lediglich als Botschaften in Betracht gezogen. Ihre Form wird nicht in Frage gestellt (ebensowenig wie bei McLuhan, der das Medium nur als Medium betrachtet).
3. Enzensberger: die gegenwärtige Form der Medien induziert einen bestimmten Typ von gesellschaftlichem Verhältnis (vergleichbar dem der kapitalistischen Produktionsweise). Aber aufgrund ihrer Struktur und ihrer Entwicklung liegt in ihnen die Virtualität einer sozialistischen und demokratischen Kommunikationsweise, einer Rationalität und Universalität von Information. Es genügt, ihr Potential zu entbinden.
Uns interessiert allein die (aufgeklärt-marxistische) Hypothese Enzensbergers (von der, marxistischen

oder nicht marxistischen, Praxis der offiziellen Linken, die mit der Praxis der Bourgeoisie sich vermischt, reden wir nicht) und die Hypothese der radikalen amerikanischen Linken (spektakulärer Linksradikalismus). Wir haben sie analysiert als strategische Illusionen, die darin ihren Grund haben, daß die eine wie die andere Hypothese mit der herrschenden Ideologie die implizite Referenz auf ein und dieselbe Kommunikationstheorie teilt - eine allenthalben anerkannte, als evidenzmächtig geltende Theorie, hochgradig "wissenschaftlich" formalisiert durch die Disziplin der Semio-Linguistik der Kommunikation, gestützt einerseits auf die strukturale Linguistik, andererseits auf die Informatik, verbürgt durch Universitäten und Massenkultur (die Massenmediateure jedenfalls sind ganz scharf darauf). Die ganze begriffliche Basis dieser Theorie verhält sich ideologisch solidarisch zur herrschenden Praxis, wie das auch bei der klassischen politischen Ökonomie der Fall war und noch ist. Sie ist das Äquivalent dieser bürgerlichen politischen Ökonomie auf dem Gebiet der Kommunikation. Und ich denke, wenn die revolutionären Praktiken hinsichtlich ihrer der strategischen Illusion über die Medien verhaftet geblieben sind, dann deshalb, weil die kritische Analyse immer nur oberflächlich blieb, ohne bis zur radikalen Kritik jener ideologischen Matrix vorzustoßen, die die Kommunikationstheorie ist.
In ihrer insbesondere von Jakobson durchgeführten Formalisierung gilt ihr folgende Sequenz als Basiseinheit:

SENDER - BOTSCHAFT - EMPFÄNGER
(CODIERER - BOTSCHAFT - DECODIERER)

Die Botschaft selbst wird dabei vom Code strukturiert und durch den Kontext determiniert. Jedem dieser "Konzepte" entspricht eine spezifische Funktion:

eine referentielle, poetische, phatische Funktion usw. Jeder Kommunikationsprozeß ist auf diese Weise in einer einzigen Richtung vektorisiert, vom Sender zum Empfänger: zwar kann der Empfänger seinerseits zum Sender werden, aber dabei reproduziert sich dasselbe Schema, denn Kommunikation kann immer auf diese simple Einheit reduziert werden, deren beide polare Terme nicht ihre Plätze wechseln. Diese Struktur gibt sich objektiv und wissenschaftlich, denn sie gehorcht der methodischen Regel, derzufolge man sein Objekt in einfache Elemente zerlegt. In Wahrheit begnügt sie sich damit, eine empirische Gegebenheit, die Abstraktheit der Evidenz und erlebten Realität, zu formalisieren: das heißt die ideologischen Kategorien, in denen ein bestimmter Typ von gesellschaftlichem Verhältnis sich ausdrückt, eben jener nämlich, bei dem der eine spricht und der andere nicht - oder bei dem der eine den Code wählen kann und der andere bloß die Freiheit hat, diesem sich zu unterwerfen oder darauf zu verzichten. Diese Struktur beruht auf derselben Arbitrarität, die auch der Bedeutung zugrunde liegt: dabei werden zwei Terme künstlich isoliert und durch einen objektivierten, Botschaft genannten, Inhalt künstlich wieder verbunden. Weder besteht eine reziproke Beziehung noch eine Beziehung der Präsenz zwischen den beiden Termen (23), denn jeder von ihnen bestimmt sich isoliert durch sein Verhältnis zur Botschaft und zum Code, dem "Intermedium", das beide in einer respektiven Situation hält (es ist der Code, der alle beide "en respect", "in Zaum", hält), auf Distanz voneinander, in einer Distanz, die ausgeglichen wird durch den vollen und verselbtständigten "Wert" der Botschaft (tatsächlich also durch ihren Tauschwert). Diese "wissenschaftliche" Konstruktion errichtet ein Simulationsmodell der Kommunikation, aus dem von

vornherein die Reziprozität, der Antagonismus der Partner oder die Ambivalenz ihres Austauschs ausgeschlossen sind. In Wirklichkeit zirkuliert Information als lesbar und eindeutig unterstellter Sinngehalt. Es ist die Instanz des Codes, die diese Eindeutigkeit und eben dadurch die respektiven Positionen von Codierer und Decodierer garantiert. Das Ganze hält: die Formel hat eine formale Kohärenz, die sie als einzig mögliches Kommunikationsschema sichert. Aber sobald man eine ambivalente Beziehung annimmt, bricht alles zusammen. Denn einen Code der Ambivalenz gibt es nicht. Ohne Code, Codierer oder Decodierer machen die Statisten sich davon. Nicht einmal mehr eine Botschaft bleibt zurück, denn diese definiert sich ja als "gesendete" und "empfangene". Diese ganze Formalisierung hat nur den einen Zweck, diese Katastrophe zu umgehen. Darin besteht ihre "Wissenschaftlichkeit". Tatsächlich begründet sie den Terrorismus des Codes. Der Code wird in diesem Leitschema zur einzigen Instanz, die spricht, sich selbt austauscht und sich durch die Zerspaltung der beiden Terme und die Eindeutigkeit (oder Zweideutigkeit oder Vieldeutigkeit, gleichviel: durch die Nicht-Ambivalenz) hindurch reproduziert. (Ebenso sind es im ökonomischen Tauschvorgang nicht mehr Personen, die tauschen, sondern es ist das System des Tauschwerts, das durch sie hindurch sich reproduziert.) Auf diese Weise gelingt es dieser Basisformel der Kommunikation wie in einem verkleinerten Modell einen perfekten Aufriß des gesellschaftlichen Tauschs zu geben, wie er ist, das heißt so, wie ihn jedenfalls die Abstraktheit des Codes, die erzwungene Rationalität und der Terrorismus der Abtrennung regieren. Das nennt sich dann Objektivität der Wissenschaft.
Abtrennung und Abschließung: das ist dasselbe Sche-

ma, das bereits auf der Ebene des Zeichens in der linguistischen Theorie eine Rolle spielt. Jedes Zeichen ist aufgespalten in einen Signifikanten und ein Signifikat, die zwar einander zugeordnet sind, aber zueinander in "respektiver" Position stehen, und jedes Zeichen "kommuniziert" aufgrund seiner arbiträren Isolierung mit allen anderen Zeichen durch einen Sprache genannten Code. Auch hier trifft das wissenschaftliche Verbot die Möglichkeit der Terme, sich jenseits der Unterscheidung Signifikant/Signifikat symbolisch auszutauschen, etwa in der poetischen Sprache. In ihr wie im symbolischen Austausch antworten die Terme sich jenseits des Codes. Diese Antwort haben wir im Verlauf des Textes charakterisiert als dekonstruktiv gegenüber jedem Code, jeder Kontrolle, jeder Macht, die umgekehrt sich immer auf die Trennung der Terme und ihre abstrakte Gliederung gründet.

Derart dient die Theorie der Bedeutung der Kommunikationstheorie als nukleares Modell, und die Arbitrarität des Zeichens (dieses theoretische Schema der Unterdrückung des Sinns) gewinnt ihre ganze politische und ideologische Reichweite durch die Arbitrarität des theoretischen Schemas der Kommunikation und der Information. Dieses wirkt, wie wir gesehen haben, nicht nur auf die herrschende gesellschaftliche Praxis (die durch das virtuelle Monopol des sendenden Pols und die Unverantwortung des empfangenden Pols gekennzeichnet ist, durch die Scheidung der Terme des Austauschs und das Diktat des Codes) zurück, sondern auch, freilich ohne daß ihr das bewußt wäre, auf alle Ansätze einer revolutionären Medienpraxis. Es ist zum Beispiel klar, daß all diejenigen, die auf eine Subversion ihrer Inhalte hinarbeiten, nichts anderes tun, als die abgetrennte Vorstellung der Botschaft in ihrer Autonomie zu stärken - und also auch die abstrakte Bipolarität der Terme der Kommunikation.

Die kybernetische Illusion

Enzensberger, sensibel für die Nicht-Reziprozität des gegenwärtigen Prozesses, glaubt mit der Forderung Abhilfe schaffen zu können, auf der Ebene der Medien müsse dieselbe Revolution eintreten, die auch die exakten Wissenschaften und die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis umgewälzt habe, die seitdem in einer kontinuierlichen "dialektischen" Wechselwirkung begriffen seien. Die Medien hätten allen Konsequenzen dieser Wechselwirkung Rechnung zu tragen und das habe den Bruch des Monopols zur Folge und werde die Integration aller in einen offenen Prozeß erlauben. "Die Programme der Bewußtseins-Industrie müssen ihre eigenen Wirkungen, die Reaktionen und Korrekturen, die sie hervorrufen, in sich aufnehmen... Sie sind mithin nicht als Konsum- sondern als Mittel zu ihrer eigenen Produktion aufzufassen."(24) Diese verführerische Perspektive jedoch:

läßt 1. die abgetrennte Instanz des Codes und der Botschaft intakt;

sucht stattdessen 2. die Scheidung der beiden Pole der Kommunikation zugunsten einer geschmeidigeren Struktur des Rollentauschs und des Feed-Back("Umkehrbarkeit der Kreisläufe") aufzubrechen. "In ihrer heutigen Gestalt dienen Apparate wie das Fernsehen oder der Film... nicht der Kommunikation sondern ihrer Verhinderung. Sie lassen keine Wechselwirkung zwischen Sender und Empfänger zu: technisch gesprochen, reduzieren sie den feedback auf das systemtheoretisch mögliche Minimum."(25) Auch so werden die Kategorien des "Senders" und des "Empfängers" nicht überwunden, wie sehr man sich auch bemühen mag, sie durch "Abwechslung" in Bewegung zu bringen. Reversibilität hat nichts mit Reziprozität zu tun. Das ist zweifellos der tiefere Grund dafür, daß die kybernetischen Systeme sich so blendend darauf verstehen, heute diese komplexe Steuerung, diesen Feed-Back ins Werk zu setzen, ohne irgendetwas an der Abstraktheit des Gesamtprozesses zu ändern oder irgendeine wirkliche "Verantwortung" im Tausch durchgehen zu lassen. Das ist sogar für das System das beste Mittel, sich dagegen zu wehren, denn auf diese Weise integriert es von vornherein die Eventualität einer solchen Antwort.

Wie Enzensberger in seiner Kritik des Orwellschen Mythos zeigt, kann man sich in der Tat kaum mehr vorstellen, daß es zu einem Megasystem zentralisierter Kontrolle kommen kann (ein Kontrollsystem des gegenwärtigen Telephonsystems müßte dieses in seiner Komplexität n-mal übersteigen, ist also praktisch ausgeschlossen). Aber es ist ein wenig naiv, zu glauben, die Zensur sei derart schon durch die Ausweitung der Medien liquidiert. Selbst auf lange Sicht bedeutet die Unmöglichkeit polizeilicher Megasysteme lediglich, daß die gegenwärtigen Systeme durch Feed-Back und Selbststeuerung in sich selbst diese nun nutzlosen Kontrollmetasysteme integrieren. Sie sind in der Lage, das, was sie negiert, als zusätzliche Variable einzuführen. Sie sind in ihrer Operation selbst die Zensur: es bedarf keines Metasystems. Demnach hören sie nicht auf, totalitär zu sein: sie verwirklichen in gewisser Hinsicht das Ideal dessen, was man einen dezentralisierten Totalitarismus nennen könnte.

Auf einer praktischen Ebene vermögen auch die Medien selbst sehr wohl eine formale "Umkehrbarkeit" der Kreisläufe (Leserzuschriften, telephonisches Eingreifen von Hörern, Meinungsumfragen usw.) herzustellen, freilich ohne irgendeiner Antwort Platz zu lassen, ohne irgendetwas an der Rollenscheidung zu ändern (26). Das ist die gesellschaftliche und politische Form des Feed-Back. Enzensberger bleibt also mit seiner "Dialektisierung" der Kommunikation der kybernetischen Steuerung immer noch so nah, daß er, wenn auch in subtilerer Weise, zum Opfer des ideologischen Modells wird, von dem wir sprechen.

In derselben Perspektive: Aufbrechen der Einseitigkeit der Kommunikation, die sich zugleich im Monopol von Spezialisten und Professionals wie im Monopol des Klassenfeindes über die Medien ausdrückt, bietet Enzensberger als revolutionäre Lösung an, daß jeder zum Manipulateur wird, zum Manipulateur im Sinne eines aktiven Operators, Monteurs usw., kurz, daß jeder vom Status des Empfängers übergeht in den Status des Produzenten/Senders. Darin liegt zwar in gewisser Hinsicht eine kritische Ver-Wendung des ideologischen Begriffs der Manipulation. Aber da diese "Revolution" im Grunde die Kategorie des "Senders" konserviert, insofern sie sich damit begnügt, sie als abgetrennte zu verallgemeinern und jeden zu seinem eigenen Sender zu machen, gilt auch hier wieder, daß sie das System der Massenmedien nicht in Frage stellt. Daß jeder sein Walkie-Talkie oder seine Kodak hat und sich sein Kino selber macht - man weiß, was da rauskommt: personalisierter Dilettantismus, Äquivalent der Sonntagsbastelei an der Peripherie des Systems (27).

Offensichtlich ist es nicht das, was Enzensberger will. Er denkt vielmehr an eine von ihren eigenen Lesern redigierte, verteilte und hergestellte Presse (wie das zum Teil bei der Underground-Presse der Fall ist), an Videonetze zum Gebrauch politischer

Gruppen usw.
Das soll das einzige Mittel sein, einen blockierten Zustand aufzutauen:"In den sozialistischen Bewegungen hat die Dialektik von Disziplin und Spontaneität, Zentralismus und Dezentralisation, autoritärer Führung und antiautoritärer Desintegration seit geraumer Zeit einen toten Punkt erreicht. Hinweise zur Überwindung dieses Zustandes könnten netzartige Kommunikationsmodelle liefern, die auf dem Prinzip der Wechselwirkung aufgebaut sind..."(28) Es dreht sich also darum, eine dialektische Praxis wiederherzustellen. Aber kann das Problem wirklich weiterhin in dialektischen Termini gestellt werden? Ist es nicht die Dialektik selbst, die einen toten Punkt erreicht hat?
Die Beispiele, die er anführt, sind insofern interessant, als sie eine "Dialektik" von Sender und Empfänger hinter sich lassen. Man findet in ihnen wirklich einen Prozeß unmittelbarer, nicht durch bürokratische Modelle gefilterter Kommunikation wieder, eine Form originalen Austauschs, denn tatsächlich gibt es hier keine Sender und Empfänger mehr, sondern Leute, die sich antworten. Über das Problem der Spontaneität und der Organisation wird hier nicht dialektisch hinausgegangen, es wird durch die Termini, in denen es gestellt wird, überschritten.
Da liegt der wesentliche Unterschied: denn alle anderen Hypothesen lassen die abgetrennten Kategorien bestehen. Im ersten Fall (private Vervielfachung der Medien) werden Sender und Empfänger lediglich in einer einzigen Person vereinigt: die Manipulation wird in gewisser Hinsicht "verinnerlicht" (29). Im zweiten Fall ("Dialektik der Kreisläufe") stehen Sender und Empfänger simultan auf beiden Seiten: die Manipulation ist hier reziprok geworden (hermaphroditische Kombination). Das System kann gleichzeitig auf diesen beiden Schalttafeln und auf dem klassischen bürokratischen Modell spielen. Es kann mit allen möglichen Kombinationen der beiden Kategorien spielen. Wesentlich ist, daß diese Kategorien ideologisch gerettet sind - und mit ihnen die grundlegende Struktur der politischen Ökonomie der Kommunikation.

Noch einmal: in einer symbolischen Tauschbeziehung gibt es simultane Antwort, es gibt auf beiden Seiten weder Sender noch Empfänger von Botschaften, es gibt auch keine "Botschaft" mehr, also kein in eindeutiger Weise unter der Ägide eines Codes zu entzifferndes Informationskorpus. Das Symbolische besteht eben darin, mit dieser Eindeutigkeit der "Botschaft" zu brechen, die Ambivalenz des Sinns wiederherzustellen und im gleichen Zug die Instanz des Codes zu liqudieren.
Das mag zu einer Beurteilung der Hypothese Umberto Ecos beitragen (30), die sich folgendermaßen zusammenfassen läßt: nichts vermag die Inhalte der Botschaft zu ändern, stattdessen müssen die Lektürecodes verändert, müssen andere Lektürecodes erzwungen werden. Der Empfänger (der in Wirklichkeit keiner mehr ist) nimmt dabei einen Eingriff in das Wesentliche vor, er stellt seinen eigenen Code dem des Senders entgegen, er erfindet eine wirkliche Antwort, indem er nicht in die Falle der gesteuerten Kommunikation tappt. Aber was hat es mit dieser "subversiven" Lektüre auf sich? Ist das überhaupt noch eine Lektüre, das heißt eine Dechiffrierung, Einlösung eines eindeutigen Sinns? Und was ist dieser Code, der dem des Senders entgegengesetzt wird? Handelt es sich um einen singulären (idiolektischen, aber dann uninteressanten) Minicode, oder ist das bloß wieder ein die Lektüre leitendes Schema? In diesem Fall hat man es lediglich mit einer textuellen Variation zu tun. Ein Beispiel mag die Perspektive Ecos illustrieren: die Ver-Wendung der Werbung durch die Graffiti nach dem Mai '68. Sie war eine Überschreitung, nicht weil sie einen anderen Inhalt, einen anderen Diskurs einsetzte, sondern weil sie Antwort gab, dort, an Ort und Stelle, und die Grundregel der Nicht-Antwort aller Medien brach. Hat sie einen Code einem anderen Code entgegengesetzt? Ich denke nicht: sie hat ganz einfach mit dem Code gebrochen. Sie ließ sich nicht als mit dem Diskurs der Werbung konkurrierender Text dechiffrieren, sondern wurde als Überschreitung sichtbar. In ähnlicher Weise spielt der Witz, überschreitende Ver-Wendung des Diskurses, nicht mit einem anderen Code als solchen, sondern mit der augenblicklichen Dekonstruktion des herrschenden diskursiven Codes. Er läßt die Kategorien des Codes und der Botschaft sich verflüchtigen.
Darin liegt der Schlüssel des ganzen Problems: will man irgendeine abgetrennte Instanz des strukturellen Rasters der Kommunikation bewahren (selbst wenn man "dialektisch über sie hinausgeht"), dann verbietet man sich, irgendetwas grundsätzlich zu verändern und verurteilt sich zu fragilen manipulatorischen Praktiken, die für eine "revolutionäre Strategie" zu halten gefährlich wäre. In diesem Sinne ist Strategie nur jene, die die herrschende Form radikal in Frage stellt.

Anmerkungen:

(1) A.d.Ü.: Hans Magnus Enzensberger: Baukasten zu einer Theorie der Medien. In: Kursbuch 20, März 1970, S. 159ff.
(2) Diese politische Ökonomie des Zeichens ist die strukturale Linguistik (und natürlich die Semiologie mit all ihren Ableitungen wie etwa der Kommunikationstheorie, von der wir weiter unten handeln werden). Wir wissen, daß sie im Rahmen der allgemeinen Ideologie heute die Hauptdisziplin bildet, die die Anthropologie, die Humanwissenschaften usw. in ähnlicher Weise inspiriert, wie in ihrer Zeit die Postulate der politischen Ökonomie Psychologie, Soziologie und die "moralischen und politischen" Wissenschaften.
(3) In diesem Fall ist der Ausdruck "Bewußtseins-Industrie", den Enzensberger verwendet, um die gegenwärtigen Medien zu charakterisieren, nichts als eine gefährliche Metapher. Sie stützt seine ganze analytische Hypothese, die darin besteht, auf die Medien die marxistische Analyse der kapitalistischen Produktionsweise so weit auszudehnen, bis folgende Verhältnisse eine strukturelle Analogie erkennen lassen:
herrschende Klasse/beherrschte Klasse
Produzent-Unternehmer/Konsument
Sender-Transmitter/Empfänger
(4) Tatsächlich kann die marxistische Analyse auf zwei recht unterschiedlichen Radikalitätsniveaus in Frage gestellt werden: entweder als Interpretationssystem der abgetrennten Ordnung der materiellen Produktion oder als Interpretationssystem der abgetrennten Ordnung der Produktion (im allgemeinen). Im ersten Fall muß logischerweise die Hypothese, daß die Dialektik außerhalb des Feldes ihres "Ursprungs" keine Pertinenz hat, weitergetrieben werden: wenn die "dialektischen" Widersprüche zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen im Bereich der Sprache, der Zeichen und der Ideologie weitgehend in den Hintergrund treten - dann waren sie vielleicht nicht einmal im Bereich der materiellen Produktion wirklich am Werk; denn eine bestimmte kapitali-

stische Entwicklung der Produktivkräfte hat zwar gewiß nicht jeden Konflikt, aber doch die revolutionären Antagonismen auf der Ebene gesellschaftlicher Verhältnisse verwischen können. Worin besteht dann aber die Gültigkeit dieser Begriffe, wenn wenn nicht in einer rein begrifflichen Kohärenz?

Im zweiten Fall ist es der Begriff der Produktion der an seiner Wurzel (und nicht in seinen verschiedenen Inhalten) in Frage gestellt werden muß, und zwar gemeinsam mit der abgetrennten Form, die er begründet, und gemeinsam mit dem Schema der Repräsentation und Rationalisierung, welches er zwingend mit sich bringt. Dabei muß man zweifellos bis zum Extrem gehen.

(5) Diese Art von reduktivem Determinismus findet man bei Bourdieu und in der Phraseologie der KPF. Er ist ohne theoretischen Wert. Aus dem Mechanismus der Demokratisierung macht er einen revolutionären Wert an sich. Daß den Intellektuellen die Massenkultur zuwider ist, genügt nicht, um aus ihr eine revolutionäre Alternative zu machen. In derselben Weise haben die Aristokraten ein schiefes Gesicht über die bürgerliche Kultur gezogen: aber deshalb ist diese noch lange nicht zu etwas anderem als einer Klassenkultur geworden.

(6) Dasselbe gilt für die Institutionen, die Macht und den Staat: je nachdem ob sie in den Klauen des Kapitals sind oder ob das Volk sich ihrer bemächtigt, entleeren sie sich oder füllen sie sich mit revolutionärem Inhalt, ohne daß je ihre Form in Frage gestellt würde.

(7) A.d.Ü.: H.M. Enzensberger, Op.cit, S. 167

(8) A.d.Ü.: H.M. Enzensberger, Op.cit, S. 160

(9) A.d.Ü.: H.M. Enzensberger, Op.cit, S. 168

(10) Es geht nicht um "Dialog", denn dieser ist nie etwas anderes als die funktionelle Anpassung zweier abstrakter Reden ohne Antwort, bei der nie die beiden "Interlokuteure" einander präsent sind, sondern immer nur ihre modellierten Diskurse.

(11) Man sieht, daß die Besetzung der O.R.T.F. im Mai '68 an sich nichts geändert hätte, außer daß subversive "Inhalte" "verbreitet" worden wäwären - es sei denn es wäre geschehen, um die O.R.T.F. als solche, deren ganze technische und funktionelle Struktur den monopolistischen Gebrauch der Rede reflektiert, zu kippen.

(12) A.d.Ü.: H.M. Enzensberger, Op.cit. S. 161

(13) Roland Barthes, S/Z, Frankfurt/M. 1976, S. 8

(14) A.d.Ü.: H.M. Enzensberger, Op.cit. S. 160

(15) Multifunktionalität ändert daran offenbar gar nichts. Multifunktionalität, Disziplinenvielfalt, Polyvalenz in all ihren Formen: das ist die Antwort des Systems auf seinen eigenen Zwang zur Zentralisierung und zur Uni-Äquivalenz. Das ist die Reaktion des Systems auf seine eigene Pathologie, aber ohne an seine Logik zu rühren.

(16) Enzensberger interpretiert sie folgendermaßen: Medium is Message ist eine bürgerliche Behauptung. Sie bedeutet, daß die Bourgeoisie nichts mehr zu sagen hat. Da sie keine Botschaft mehr zu übermitteln hat, spielt sie die Karte des Medium-für-das-Medium aus. - Wenn aber die Bourgoisie nichts mehr zu sagen hat, dann täte der "Sozialismus" besser daran, den Mund zu halten.

(17) A.d.Ü.: H.M. Enzensberger, Op.cit., S. 168

(18) Diese Unterscheidung macht im Hinblick auf die Medien keinen Sinn mehr. Man muß es ihnen als Ehre anrechnen, daß sie reichlich dazu beigetragen haben, sie auszulö[illegible]chen. Sie verhält sich solidarisch zu einer Ordnung, die durch die Transzendenz des Politischen charakterisiert ist und nichts mehr mit dem zu tun hat, was sich in allen möglichen Formen als Transversalität des Politischen ankündigt. Aber man täusche sich nicht: die Medien tragen nur deshalb dazu bei, die Transzendenz des Politischen zu liquidieren, um sie durch ihre eigene Transzendenz zu ersetzen, die abstrakte Transzendenz der Form der Massenmedien, die jedoch endgültig integriert ist und nicht einmal mehr die Struktur eines Konflikts (links/rechts) bietet. Die Transzendenz der Massenmedien ist also zwar eine Reduktion der traditionellen Traszendenz der Politik, aber noch mehr ist sie Reduktion der neuen Transversalität der Politik.

(19) Diese Form der "Verbreitung" oder "Propagierung" kann ebensogut im Bereich der Wissenschaft oder Kunst untersucht werden. Die verallgemeinerte Reproduzierbarkeit bringt den Prozeß der Arbeit und des Sinns zum Verschwinden, um nurmehr modellierte Inhalte zu liefern (Vgl. Raoul Ergmann, "Le miroir en miettes", Diogène, No 68, 1969; Baudouin Jurdant, "La vulgarisation scientifique", Communications, No 14).

(20) Es muß darauf hingewiesen werden, daß diese Arbeit sich immer durch eine Arbeit der Selektion und Reinterpretation auf der Ebene der jeweiligen Gruppe verdoppelt (Lazardsfelds two stepflow communication). Daher die höchst relative Prägnanz der Medien-Inhalte und die vielfältigen Widerstände, die sie hervorrufen (man müßte sich übrigens fragen, ob diese Widerstände nicht statt auf die Inhalte viel eher auf die Abstraktheit des Mediums selbst abzielen: die doppelte Gliederung Lazardsfelds wäre in diesem Sinne zu

verstehen, denn die zweite Gliederung ist die des Geflechts persönlicher Beziehungen, die der Allgemeinheit der Medienbotschaften entgegensteht). Gleichwohl, diese "zweite" Lektüre, bei der die jeweilige Gruppe ihren eigenen Code dem der Sender entgegensetzt (Vgl. weiter unten die These Umberto Ecos), führt gewiß nicht dazu, die herrschenden ideologischen Inhalte in derselben Weise zu neutralisieren, zu "reduzieren", wie die kritischen oder subversiven Inhalte. In dem Maße, in dem die ersteren (kulturelle Modelle, aufgezwungene Wertsysteme ohne Alternative noch Antwort, bürokratische Inhalte) der allgemeinen Form der Massenmedien (Nicht-Reziprozität, Unverantwortung) homogen sind und in sie sich integrieren, indem sie sie verdoppeln, gibt es so etwas wie einen Überdeterminierungseffekt und also größere Prägnanz der herrschenden ideologischen Inhalte. Diese "laufen" einfach besser als subversive Inhalte. Aber das ist nicht das Wesentliche. Was man wissen muß, ist, daß die Form der Überschreitung nicht etwa "mehr oder weniger gut" läuft: sie wird durch die Form der Massenmedien überhaupt radikal negiert.

(21) So wird für Walter Benjamin ("Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", Frankfurt/M. 1970) das reproduzierte Kunstwerk zu dem auf seine "Reproduzierbarkeit angelegte Kunstwerk" (a.a.O.; S. 21). Damit geht für ihn das Kunstwerk vom Ritual über in die "Politik". Der "Ausstellungswert" revolutioniert das Kunstwerk und seine Funktion.

(22) A.d.Ü.: H.M. Enzensberger, Op.Cit., S. 174

(22a) Jerry Rubin, Do it! München 1977, S. 234

(23) Die beiden Terme sind einander so wenig präsent, daß eine Kategorie des "Kontakts" hat kre-



iert werden müssen, um theoretisch den Zusammenhang wiederherzustellen.

(24) A.d.Ü.:H.M. Enzensberger, Op.cit., S. 184
(25) A.d.Ü.:H.M. Enzensberger, Op.cit., S. 160
(26) Enzensberger analysiert und denunziert zwar diese Kontrollregelkreise, fährt dann aber idealistisch fort: "Selbstverständlich(!) sind diese Tendenzen strukturwidrig, und die neuen Produktivkräfte erlauben nicht nur sondern fordern (!) geradezu ihre Umkehrung." Feed-Back und Wechselwirkung sind die eigentliche Logik der Kybernetik, und es ist ebenso illusionär, die Möglichkeiten des Systems zur Integration dieser "revolutionären" Innovationen zu unterschätzen wie die Kapazität des Kapitalismus zur Entwicklung der Produktivkräfte.
(27) Enzensberger macht ein Argument aus der Tatsache, daß Xerox sich das Monopol für mit gewöhnlichem Papier arbeitende elektrostatische Kopiergeräte (Möglichkeit der allgemeinen "Free Press") vorbehält und sie nur zu exorbitanten Preisen vermietet. Aber selbst wenn jeder seinen Xerox hätte oder sogar seine eigene Frequenz - das ist nicht das Wesentliche. Das eigentliche Monopol ist nie das der technischen Mittel, sondern immer das der Rede.
(28) A.d.Ü.:H.M. Enzensberger, Op.cit., S. 170
(29) Deshalb kann sich der individuelle Amateurfilmer nicht der abgelösten Abstraktheit der Massen-Kommunikation entziehen. Aufgrund dieser Spaltung zwischen den beiden Instanzen werden sich der ganze Code und die herrschenden Modelle auf ihn stürzen und seine Praxis wieder vereinnahmen.
(30) Vgl. Umberto Eco, Einführung in die Semiotik, München 1972.

WARUM ÖKOLOGIE ?

Eine Diskussion zwischen Libération, Brice Lalonde, Dominique Simonnet, Laurent Samuel und Jean Baudrillard.

Jean Baudrillard: Die Ökologie stellt sich mir dar als ein Phänomen sachter Implosion. Ich will das erklären. Ich glaube, daß wir uns auf ein System zubewegen, das dabei ist, sich zu sättigen, ob im sozialen Bereich, auf dem Weltmarkt oder was die Ausbeutung der Natur angeht. Wir nähern uns einem Punkt kritischer Masse, an dem es zur Umkehrung kommen kann: zu einer letztenendes gewaltsamen Kontraktion, zu einer irgendwie gearteten Umkehrung des Systems. Das kann wahrscheinlich für uns in gewisser Hinsicht nur eine Katastrophe sein, und die Ökologie ist ein Versuch, mit dieser Implosion fertig zu werden. Ich glaube allerdings nicht, daß große Hoffnung besteht, diesen Prozeß zu bändigen. Das ist zum Scheitern verurteilt, wie die Kommunen, wie jeder Versuch der Abbremsung, des Recycling oder der Zurückgewinnung des Gleichgewichts. Das ökonomische System fällt auf die Fresse, und deshalb erfindet man eine Ökologie.

Libération: Du siehst also die Ökologie als ein Mittel zum Überleben, das die Gesellschaft als zusätzliche Rationalität ausgeheckt hat? Könnte man nicht von der Ökologie auch als von einer neuen Moral sprechen, die, wenn man nicht aufpaßt, neue soziale Kontrollen mit sich bringt? Dazu ein Beispiel: neulich bin ich auf die Forderungen der "Front Autogestionaire" (Front für Selbstverwaltung) gestoßen. Die haben da so eine Liste mit siebzig Forderungen. Und eine lautet: Leute, die weniger Elektrizität verbrau-



Zum Verständnis einiger Begriffe:

Simulation (frz. simulation): die Vortäuschung, die Verstellung von lat. simulatio: die Verstellung, die Heuchelei, die Täuschung, das Vorschützen (eines Sachverhalts), die Vorspiegelung, der Vorwand, der Schein, die Vorschiebung; lat. similis: ähnlich, gleichartig, gleich.

Dissimulation (frz. dissimulation): die Verstellung, die Verstellungskunst, die Verheimlichung, die Verbergung, das Verhehlen, die Verschleierung;
von lat. dissimulatio: das Unähnlich- oder Unkenntlichmachen, die Verkleidung, die Maskierung, die Verstellung, der Schein, die Verheimlichung.

Simulakrum (frz. simulacre): das Trugbild, das Blendwerk, die Fassade, der Schein;
von lat. simulacrum: das Bild, das Abbild, das Bildnis, die Nachbildung, das Gebilde, die Statue, das Götterbild, die Bildsäule, das Traumbild, der Schatten, das Gespenst.

Dissuasion (frz. dissuasion): das Abbringen, das Widerraten, das Abraten, das Abwiegeln;
von lat. dissuasio: das Widerraten, die Gegenrede, (das Gegenteil von persuasio: die Überredung, Überzeugung).

Implosion : Im Gegensatz zu Explosion meint Implosion ein schlagartiges, plötzliches Eindrücken eines (luftleeren) Gefäßes durch äußeren Überdruck. Geläufig ist, daß etwa die Zerstörung der Bildröhre eines Fernsehgerätes, insofern in ihr ein Vakuum herrscht, deren Implosion zur Folge hat. (Jean Baudrillard gebraucht den Begriff eher metaphorisch im Sinne eines Kollaps', eines Ein- und Zusammenbruchs ins Innere.

Präzession: ein Terminus aus der Physik, meint in der Mechanik allgemein die ausweichende Bewegung der Rotationsachse eines Kreisels bei Krafteinwirkung.
In der Astronomie bezeichnet Präzession die Kreisel- oder Taumelbewegung der Erdachse (innerhalb von 26000 Jahren), genauer: die durch diese Kreiselbewegung verursachte Rücklaufbewegung des Schnittpunktes zwischen Himmelsäquator und Ekliptik (Erdbahn).

POLITIK UND SIMULATION

Die Simulation der Politik geht in ihrer Bedeutung bei weitem über die Wahlen hinaus: sie rührt an das Innerste der Politik, an das Innerste ihres Realitätsprinzips und darf nicht verwechselt werden mit den beiden banalen Annahmen entweder eines Theaters der Politik (also mit der Inszenierung der Dauergroteske, die die Protagonisten der politischen Sphäre uns darbieten: das ist eben Theater und nicht Simulation) oder eines Diskurses der Politik (mit der Fabuliererei von Gründen und Zwecken, dem Spiel der Listen, Strategien und Ideologien: das ist Dissimulation und nicht Simulation).
Indem er sie mit dem Geld verglich, unterschied Saussure am Austausch sprachlicher Terme zwei Dimensionen: ein Geldstück muß einerseits gegen ein reales Gut irgendeines Werts ausgetauscht und andererseits zu allen anderen Termen des monetären Systems in Beziehung gesetzt werden können. Diesem letzten Aspekt: der dem allgemeinen System innewohnenden Relativität sämtlicher Terme untereinander, behielt er, was die Sprache angeht, den Terminus des Wertes vor. Dieses Stadium totaler Relativität ist heute überall erreicht, sowohl in der Geld-Sphäre mit dem Floaten, dem Verlust des Goldstandards und mit den Schriftsystemen, als auch, durch die Medien, in der Sphäre der Zeichen, in der alle Zeichen in dem Sinne Simulation sind, daß sie zwar untereinander, keineswegs aber gegen "Reales" sich austauschen, als auch in der politischen Sphäre, wo die Simulation eines Gegensatzes zwischen der Linken und der Rechten vom Verlust des Bezugs zu jeder realen gesellschaftlichen Meinungsbildung begleitet wird und wo stattdessen der alleinige Bezug zu jenem allgemeinen Äquivalent

(oder vielmehr zu jenem Simulationsmodell) vorherrscht, das die öffentliche Meinung ist.

Der einzige noch funktionierende Referent ist der der schweigenden Mehrheit. Alle gegenwärtigen Systeme funktionieren über diese nebulöse Entität, diese flottierende Substanz, deren Existenz keine gesellschaftliche mehr ist, sondern eine statistische, und deren einzige Erscheinungsweise die Meinungsforschung ist. Simulakrum am Horizont des Sozialen - oder vielmehr: Simulakrum, hinter dem das Soziale bereits verschwunden ist.
Daß die schweigende Mehrheit oder die Massen ein imaginärer Referent sind, heißt nicht, daß es sie nicht gibt, sondern daß es für sie keine mögliche Repräsentation mehr gibt. Im Gegensatz zum Volk sind die Massen deshalb kein Referent mehr, weil sie nicht mehr zur Ordnung der Repräsentation gehören. Sie drücken sich nicht aus, man sondiert sie per Meinungsumfrage. Sie reflektieren sich nicht, man testet sie. Das Referendum (und die Medien sind das fortwährende Referendum eines gesteuerten Frage-Antwort-Spiels) hat den politischen Referenten ersetzt. Meinungsumfragen aber, Tests, Referendum, Medien sind Dispositive, die nicht mehr einer repräsentativen, sondern einer simulativen Dimension angehören. Sie zielen nicht mehr auf einen Referenten, sondern auf ein Modell. Es hat eine totale Revolution der Dispositive der klassischen Sozialität stattgefunden (zu denen die Wahl, die Institutionen, die Instanzen der Repräsentation und sogar der Repression gehören), in denen, eingebettet in eine dialektische Struktur, die Platz ließ für politischen Einsatz und Widersprüche, gesellschaftlicher Sinn von einem Pol zum anderen übergehen konnte.
Mit dem Dispositiv der Simulation wird alles anders.

In dem Paar Meinungsumfrage/schweigende Mehrheit zum Beispiel gibt es weder Pole mehr, noch Wechselstrom, keine differentiellen Terme und also auch keine Elektrizität des Sozialen mehr. Die Pole sind gleichsam durcheinandergeraten - oder verschwunden in einer Zirkularität aus Signalen und Informationen (genau so wie bei der molekularen Bestimmung der Substanz, die in der DNS und im genetischen Code informiert wird).
Bombardiert mit Stimuli, Botschaften und Tests sind die Massen nichts anderes mehr als eine opake, blinde Ablagerung, jener Ansammlung stellarer Gase ähnlich, die nur durch eine Spektralanalyse erkennbar sind - durch die Analyse eines Strahlenspektrums, das den Statistiken und Meinungsumfragen äquivalent ist - aber genaugenommen kann es sich nicht mehr um Ausdruck oder Repräsentation handeln, sondern eben gerade noch um die Simulation eines für immer unausdrückbaren und unausgedrückten Sozialen. Das ist der Sinn der schweigenden Mehrheit.
Nicht jede Mehrheit ist je schon schweigende gewesen, heute aber ist sie es per definitionem. Mag sein, sie wurde auf das Schweigen reduziert, aber das ist nicht sicher. Denn dieses Schweigen, wenn es auch heißen soll, daß die Mehrheit nicht spricht, bedeutet vor allem, daß es nicht länger möglich ist, in ihrem Namen zu sprechen: niemand, von dem behauptet werden könnte, er repräsentiere die schweigende Mehrheit oder die Massen, und gerade darin besteht ihre Rache. Die Massen sind nicht länger eine Instanz, auf die man sich beziehen kann wie einst auf Klasse oder Volk. Zurückgezogen in ihr Schweigen, ist die Masse nicht mehr Subjekt (vor allem nicht der Geschichte); sie kann also nicht mehr ausgesprochen, artikuliert oder repräsentiert werden, noch kann sie das politische Spiegelstadium und den Zyklus imagi-

närer Identifikationen durchlaufen. Man erkennt, welche Stärke daraus erwächst, denn da sie nicht mehr Subjekt ist, kann die Masse nicht einmal mehr entfremdet werden: weder in der ihr eigenen Sprache (sie hat keine), noch in irgendeiner anderen, die vorgäbe, für sie zu sprechen.
Das ist der paradoxe Sinn dieses Schweigens: es kann als absolute Form der Entfremdung erscheinen, aber es ist auch eine absolute Waffe. Die Masse ist für die Schemata der Befreiung, der Revolution und der Geschichtlichkeit unzugänglich, aber das ist die ihr eigene Art der Verteidigung, die ihr eigentümliche Art der Vergeltung. Sie ist Simulationsmodell, Alibi zum Gebrauch einer phantomhaften politischen Klasse, die schon nicht mehr weiß, welche Art von "politischer" Macht sie eigentlich über sie ausübt; und zugleich ist sie der Tod, das Ende dieses politischen Prozesses, der sie angeblich regiert. In der Masse geht die Politik als Wille und Repräsentation zugrunde (1).
Lange Zeit hat es so aussehen können, als beruhe die Strategie der Macht auf der Apathie der Massen. Je passiver sie waren, um so sicherer war jene. Aber diese Logik ist nur für eine bestimmte Phase der Zentralisierung der Macht charakteristisch. Und es ist diese selbe Logik, die sich heute gegen sich selbst kehrt: die Trägheit, die sie genährt hat, wird zum Zeichen ihres eigenen Todes. Deshalb sucht sie jene Strategie in eine Strategie der Partizipation zu verkehren. Doch dazu ist es zu spät. Die Schwelle der "kritischen Masse", der Involution des Sozialen aus Trägheit, ist überschritten.
Allenthalben sucht man die Massen zum Sprechen zu bringen, man drängt sie, sich sozial zu verhalten, als Wähler, gewerkschaftlich, sexuell, als Partizipierende, Feste zu feiern, sich frei auszudrücken usw. Das Ge-

spenst muß beschworen werden, und es muß seinen Namen sagen. Nichts zeigt eklatanter, daß das einzig wirkliche Problem heute das Schweigen der Masse ist, die schweigende Mehrheit. Es ist die politische Ordnung, das Realitätsprinzip, das auf dem Spiel steht.
Alle "sozialen" Energien erschöpfen sich darin, diese Masse als gesteuerte Emulsion aufrechtzuerhalten und sie daran zu hindern, in ihre panische Trägheit und ihr Schweigen zurückzufallen. Da sie nicht mehr unter die Herrschaft des Willens oder der Repräsentation fällt, gerät sie in die Fänge der reinen und einfachen Interpretation - daher die universale Herrschaft von Information und Statistik: man muß sie abhorchen, aushorchen, ihr irgendein Orakel entlocken, Sinn injizieren.
Die politische Sphäre lebt einzig von der Glaubensvoraussetzung, daß die Massen durchlässig sind für die Aktion und den Diskurs, daß sie eine Meinung haben, daß sie hinter den Meinungsumfragen und Statistiken da und anwesend sind. Nur zu diesem Preis kann die politische Klasse an dem Glauben festhalten, daß sie die Zügel in der Hand hat, daß sie manipuliert, daß sie spricht und "politisch" verstanden wird. In Wahrheit taugt die Politik seit langem bloß noch zum Spektakel auf der Leinwand des Privatlebens.
Die Meinungsumfragen - sie sind das wesentliche Medium der politischen Simulation. "Gewisse Leute werden bedauern, daß der Knopf am Fernsehgerät und die Pferde-Wetten-Prognostik (die Meinungsforschung) munter die Meinungsbildung ersetzen. Sie verstehen offenbar nichts von Politik" (B. Chapuis). Zwischen dem Verlust des Realen und des politischen Bezugs und dem Auftauchen von Meinungsumfragen besteht eine strenge, notwendige Beziehung. Bei diesem Übergang der Politik zum kalkulierten Wechsel (zur Äqui-

valenz entgegengesetzter Pole) spielen die Meinungsumfragen die Rolle einer statistischen Modellierung dieses Wechsels, sie sind der Spiegel jener Äquivalenz und tiefgreifenden Neutralisierung - Spiegel der öffentlichen Meinung und ihrer unbegrenzten Reproduktion ohne jeden Endzweck - etwa so wie das Bruttosozialprodukt ohne jede Rücksicht auf ihren Zweck, ihre gesellschaftliche Finalität oder Kontra-Finalität der imaginäre Spiegel der Produktivkräfte ist: die Hauptsache ist, daß "es" sich reproduziert. Dasselbe gilt für die öffentliche Meinung: unaufhörlich muß sie sich durch ihr eigenes Bild verdoppeln, das ist das Geheimnis der "Repräsentation" der Masse. Es ist nicht mehr nötig, daß jemand sich eine eigene Meinung bildet, sich und sie anderen konfrontiert - vielmehr müssen alle die öffentliche Meinung nachbilden in dem Sinne, daß alle sich in dieses allgemeine Äquivalent stürzen, auf dieses Simulationsmodell, und damit von neuem zu Werke gehen.
Die einzigen, die an die Meinungsumfragen glauben, sind die Mitglieder der politischen Klasse, wie letztlich die einzigen, die an die Werbung glauben, die Werbeleute sind - und das nicht aus irgendeiner Beschränktheit heraus, sondern weil die Meinungsumfragen in ihrer Modellierung dem gegenwärtigen Funktionieren der Politik homogen sind. Damit wächst ihnen - im äußersten Fall - ein taktischer Wert zu, sie sind ein Instrument, das sich die politische Klasse verschafft, um ihrer eigenen Spielregel gemäß zu spielen und sich zu reproduzieren. Es ist das burleske Spektakel dieser für rein gar nichts hyperrepräsentativen politischen Sphäre, das diese Leute durch die Meinungsumfragen und Medien hindurch goutieren. Die Meinungsumfragen sind weder der Ort eines wirklichen Einsatzes noch einer realen Bewertung, sondern der Ort einer ihrer statistischen Kontempla-

tion eigenen Selbstbeweihräucherung.
Im Gegensatz zur Dissimulation, die immer eine verborgene Wahrheit voraussetzt, eröffnet die Simulation ein politisches Universum, in dem alle Hypothesen zugleich umkehrbar und wahr (oder falsch) sind. Weder wahr noch falsch übrigens. Das ist wie das Hyperreale: weder schön noch häßlich - sondern das Reale, plus dem Realen, plus dem Bild des Realen, usw.
Dazu ein Beispiel: Watergate war 1) ein Skandal; 2) die Simulation eines Skandals zum Zweck der Regeneration, also eine vom System für seine Gegner ausgelegte Falle; 3) aber gleichwohl auch eine Falle für das System selbst, denn es hat eine zwanghafte Serie von Mini-Watergates ausgelöst. Das wird in dem Film "Die Männer des Präsidenten" durch die Rolle des "Deep Throat" dargestellt, von dem man gesagt hat, er sei die graue Eminenz der Republikaner gewesen, die die Journalisten der Linken manipulierte, damit sie Nixon aus dem Weg räumten. Warum nicht? Alle Hypothesen sind statthaft, diese allerdings ist überflüssig: denn die Linke tut sehr gut von selbst die Arbeit der Rechten. Und umgekehrt: auch die Rechte tut spontan die Arbeit der Linken.
Ist ein Bombenattentat in Italien die Tat von Linksextremisten oder eine Provokation der extremen Rechten, ist es eine Inszenierung des Zentrums, um alle terroristischen Extremisten in Mißkredit zu bringen oder eine wacklige Macht herunterzumachen, oder handelt es sich vielleicht um ein Polizei-Scenario und eine Erpressung zur öffentlichen Sicherheit? All dies ist gleichzeitig wahr und die Suche nach dem Beweis, ja, nach der "Objektivität" der Fakten, setzt diesem Interpretationstaumel kein Ende. Wir bewegen uns nämlich in einer Logik der Simulation, die mit

einer Logik der Fakten und einer Ordnung der Gründe nichts mehr zu tun hat. Die Simulation ist charakterisiert durch eine Präzession des Modells, aller Modelle, schon beim Auftreten des unbedeutendsten Faktums - denn zuerst sind die Modelle da, ihre Kreisbahn, orbital wie die der Bombe, konstituiert das wirkliche Magnetfeld des Ereignisses. Die Tatsachen haben keine Bahnen mehr, sie entstehen an den Schnittpunkten der Modelle, eine einzige Tatsache kann durch alle Modelle zugleich erzeugt werden. Es ist diese Antizipation, die jedes Mal für alle möglichen und sogar für die widersprüchlichsten Interpretationen Raum läßt - und alle sind in dem Sinn wahr, daß ihre Wahrheit darin besteht, sich nach dem Bild der Modelle, aus denen sie hervorgehen, in einem verallgemeinerten Zyklus auszutauschen.
Wer soll dieses Wirrwarr auflösen? Der gordische Knoten konnte wenigstens noch entzweigeschlagen werden. Wenn man dagegen das Möbius-Band teilt, kommt eine zusätzliche Spirale heraus, ohne daß die Umkehrbarkeit der Oberflächen (hier die umkehrbare Kontinuität von Hypothesen) beseitigt wäre. Hölle der Simulation, Hölle nicht mehr der Tortur, sondern der subtilen, verhexten, unfaßaren Torsion des Sinns - wo selbst die Verurteilten von Burgos noch ein Geschenk sind, das Franco der westlichen Demokratie macht, die dadurch Gelegenheit hat, ihren wankenden Humanismus zu regenerieren und deren empörte Proteste dafür das Regime Francos konsolidieren, indem sie die spanischen Massen gegen diese Einmischung von außen zusammenschweißen. Wo ist, wenn derartige Komplizenschaften, sogar ohne Wissen ihrer Urheber, so herrlich sich herstellen, in all dem die Wahrheit?
Seit langer Zeit schon produziert die Macht nurmehr Zeichen ihrer Ähnlichkeit. Und im selben Zug erhebt

und entfaltet sich eine andere Figur der Macht: die Figur der kollektiven Nachfrage nach Zeichen der Macht. Heilige Allianz, die um ihr Verschwinden herum sich erneuert. Alle Welt stimmt ihr im Schrecken vor diesem Zusammenbruch der Politik mehr oder weniger zu. Und damit ist das Spiel der Macht nichts anderes mehr als kritische Zwangsvorstellung der verblichenen Macht: Zwangsvorstellung ihres Todes, Zwangsvorstellung ihres Überlebens. Um diese Leerstelle herum verknüpft sich und stellt sich vielleicht (wie augenblicklich in Italien) ein ganz neuer Typ von Sozialität "in Abwesenheit" her. Wenn die Macht total verschwunden ist, werden wir uns logischerweise in der totalen Halluzination der Macht bewegen - ein Spuk, der sich bereits überall profiliert und zugleich den Drang ausdrückt, sie loszuwerden (keiner will sie mehr, alle Welt schiebt sie den anderen zu), und die panische Schwermut über ihren Verlust. Melancholie der Gesellschaften ohne Macht: sie war es, die bereits den Faschismus hervorgebracht hat, jene Overdose zwingenden politischen Bezugs in einer Gesellschaft, die mit ihrer Trauerarbeit nicht fertig wird.
Und an diesem Punkt stehen wir immer noch: keine unserer Gesellschaften vermag die in eben diesem Verlust implizierte Arbeit ihrer Trauer über das Reale, die Macht und das Soziale selbst zu leisten. Und all dem suchen wir zu entkommen durch eine Verschärfung all dessen, der Zeichen all dessen. Am Ende wird zweifellos der Sozialismus herauskommen. Durch eine unerwartete Wendung und eine List, die nicht mehr die der Geschichte ist, wird aus dem Tod des Sozialen der Sozialismus auftauchen, so wie aus dem Tod Gottes die Religionen. Gewundenes Herannahen, perverses Ereignis, unbegreifliche Umkehrung für die Logik der Vernunft. Wie auch die Tatsache, daß,

kurz gesagt, die Macht nur deshalb noch da ist, ur
zu verbergen, daß sie nicht mehr da ist. Simulation
die unbegrenzt andauern kann, denn im Unterschied
zur "wahren" Macht, die eine Struktur, eine Strate-
gie, ein Kräfteverhältnis, ein Einsatz ist oder war,
ist sie, da nurmehr Gegenstand sozialer Nachfrage
und also Gegenstand des Gesetzes von Angebot und
Nachfrage, nicht mehr der Gewalt und dem Tod aus
gesetzt. - Vollständig gereinigt von der politischen
Dimension, gehört sie, wie jede andere Ware auch, z
Massenproduktion und -konsumtion. Alles Glitzern i
dahin, nur die Fiktion eines politischen Universums
ist gerettet.

Anmerkung

(1) Cf. Jean Baudrillard, "A l'ombre de la majorité
silencieuse", Editions Utopie, Coll. "Cahiers d'Uto
pie", Paris 1978

48



63

Sozialistische Medientheorie, emanzipatorischer Mediengebrauch, Kritik der Kulturkritik

Hans Magnus Enzensberger

Deutscher Schriftsteller, * 11. November 1929 in Kaufbeuren. Büchner-Preis 1963. Gründete 1965 die Zeitschrift *Kursbuch* und 1980 die Zeitschrift *Transatlantik*. Verlagslektor und Herausgeber, Lyriker (*verteidigung der wölfe*, 1957; *landessprache*, 1960), Hörspielautor (*Das Verhör von Habana*, 1970), Romanautor (*Der kurze Sommer der Anarchie*, 1972), Verfasser medienkritischer (*Die Sprache des »Spiegel«*, 1957; *Das Nullmedium oder Warum alle Klagen über das Fernsehen gegenstandslos sind*, 1988) und gegenwartsdiagnostischer (*Mittelmaß und Wahn*, 1988) Essays.

Quelle: Hans Magnus Enzensberger: Baukasten zu einer Theorie der Medien. In: Kursbuch 20 (1970). S. 159–186 [Auszug]. –

Vgl. Nr. 43, 46, 51, 58, 64.

> Sollten Sie dies für utopisch halten, so bitte ich Sie, darüber nachzudenken, warum es utopisch ist.
>
> Brecht, *Radiotheorie*

1. Mit der Entwicklung der elektronischen Medien ist die Bewußtseins-Industrie zum Schrittmacher der sozio-ökonomischen Entwicklung spätindustrieller Gesellschaften geworden. Sie infiltriert alle anderen Sektoren der Produktion, übernimmt immer mehr Steuerungs- und Kontrollfunktionen und bestimmt den Standard der herrschenden Technologie.

[...] Alle diese [elektronischen] Medien gehen untereinander und mit älteren wie Druck, Funk, Film, Fernsehen, Telefon, Fern-

schreiber, Radar usw. immer neue Verbindungen ein. Sie schließen sich zusehends zu einem universellen System zusammen.

Der allgemeine Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen tritt aber dort am schärfsten hervor, wo jene am weitesten avanciert sind. [...]

Der Kapitalismus der Monopole entfaltet die Bewußtseins-Industrie rascher und weitgehender als andere Sektoren der Produktion; er muß sie zugleich fesseln. Eine sozialistische Theorie der Medien hat an diesem Widerspruch zu arbeiten. Zeigen, daß innerhalb der gegebenen Produktionsverhältnisse unauflösbar; rapide wachsende Diskrepanzen; potentielle Sprengkräfte. Es sind an eine solche Theorie »gewisse prognostische Anforderungen zu stellen« (Benjamin).

»Kritische« Bestandsaufnahme des status quo genügt nicht. Gefahr, die zunehmenden Konflikte im Medien-Bereich zu unterschätzen, zu verharmlosen [...]. Ein solches Verständnis greift zu kurz [...].

[...] Unsicherheit, Schwanken zwischen Angst und Verfallenheit kennzeichnen das Verhältnis der sozialistischen Linken zu den neuen Produktivkräften der Bewußtseins-Industrie. Die Ambivalenz dieser Haltung spiegelt bloß die Ambivalenz der Medien selbst wider, ohne ihrer Herr zu werden. Aufzuheben wäre sie nur durch die Entfesselung der emanzipatorischen Möglichkeiten, die in der neuen Produktivkraft stecken [...].

2. Das offenbare Geheimnis der elektronischen Medien, das entscheidende politische Moment, das bis heute unterdrückt oder verstümmelt auf seine Stunde wartet, ist ihre mobilisierende Kraft. [...]

Zum ersten Mal in der Geschichte machen die Medien die massenhafte Teilnahme an einem gesellschaftlichen und vergesellschafteten produktiven Prozeß möglich, dessen praktische Mittel sich in der Hand der Massen selbst befinden. Ein solcher Gebrauch brächte die Kommunikationsmedien, die diesen Namen bisher zu Unrecht tragen, zu

sich selbst. In ihrer heutigen Gestalt dienen Apparate wie das Fernsehen oder der Film nämlich nicht der Kommunikation sondern ihrer Verhinderung. Sie lassen keine Wechselwirkung zwischen Sender und Empfänger zu: technisch gesprochen, reduzieren sie den feedback auf das systemtheoretisch mögliche Minimum.

Dieser Sachverhalt läßt sich aber nicht technisch begründen. [...] Die Entwicklung vom bloßen Distributions- zum Kommunikationsmedium ist kein technisches Problem. Sie wird bewußt verhindert [...]. Die technische Differenzierung von Sender und Empfänger spiegelt die gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen Produzenten und Konsumenten wider, die in der Bewußtseins-Industrie eine besondere politische Zuspitzung erfährt. Sie beruht letzten Endes auf dem Grundwiderspruch zwischen herrschenden und beherrschten Klassen (das heißt, zwischen Monopolkapital oder Monopolbürokratie auf der einen und abhängigen Massen auf der anderen Seite). [...]

»Der Rundfunk ist aus einem Distributionsapparat in einen Kommunikationsapparat zu verwandeln. [...]«

Bertolt Brecht, *Radiotheorie* (1932). *Gesammelte Werke*, Band VIII, S. 129 [...].

3. George Orwells Schreckbild einer monolithischen Bewußtseins-Industrie zeugt von einem Verständnis der Medien, das undialektisch und obsolet ist. Die Möglichkeit einer totalen Kontrolle solcher Systeme durch eine zentrale Instanz gehört nicht der Zukunft, sondern der Vergangenheit an. Es läßt sich mit Hilfe der Systemtheorie [...] beweisen, daß ein Kommunikationszusammenhang, oder technologisch ausgedrückt, ein Schaltnetz, sofern es eine gewisse kritische Größe überschreitet, nicht mehr zentral kontrollierbar, sondern nur noch statistisch berechenbar ist. [...]

Eine Kontrolle auf Grund von Näherungswerten bietet jedoch nur mangelhafte Handhaben zur Selbststeuerung des gesamten Systems im Sinne derer, die es beherrschen. [...]

Die elektronischen Medien haben das Informationsnetz nicht nur intensiv verdichtet, sondern auch extensiv ausgedehnt. Schon die Ätherkriege der fünfziger Jahre haben gezeigt, daß die nationale Souveränität im Kommunikationsbereich zum Absterben verurteilt ist. Die Weiterentwicklung der Satelliten wird ihr vollends den Garaus machen. Informations-Quarantänen, wie sie der Faschismus und der Stalinismus verhängt haben, sind heute nur noch um den Preis bewußter industrieller Regression möglich. [...]

Damit tritt das Problem der Zensur in ein historisch neues Stadium. Der Kampf um die Presse- und Meinungsfreiheit ist bisher in der Hauptsache eine Auseinandersetzung innerhalb der bürgerlichen Klasse selbst gewesen; für die Massen war die Freiheit der Meinungsäußerung eine Fiktion, da sie von den Produktionsmitteln, vor allem der Presse, und damit von der liberalen Öffentlichkeit von vornherein ferngehalten wurden. Heute wird die Zensur von den Produktivkräften der Bewußtseins-Industrie selber bedroht, die sich zum Teil bereits gegen die vorherrschenden Produktionsverhältnisse durchsetzen. Noch ehe diese umgestürzt sind, wird der Widerspruch zwischen dem was möglich und dem was wirklich ist akut.

4. Die Neue Linke der sechziger Jahre hat die Entwicklung der Medien auf einen einzigen Begriff gebracht: den der Manipulation. Er war ursprünglich von großem heuristischen Nutzen [...], droht jedoch zu einem bloßen Schlagwort herunterzukommen, das [...] seinerseits einer Analyse bedarf.

Die Manipulations-These der Linken ist in ihrem Kern defensiv, in ihren Auswirkungen kann sie zum Defaitismus führen. Der Wendung ins Defensive liegt subjektiv ein Erlebnis der Ohnmacht zugrund. Objektiv entspricht ihr die vollkommen richtige Einsicht, daß die entscheidenden Produktionsmittel in der Hand des Gegners sind. Diesem Sachverhalt mit moralischer Empörung zu begegnen ist allerdings naiv. Von Manipulation ist meist mit

dem Unterton einer Weheklage die Rede, die auf idealistische Erwartungen schließen läßt: als hätte der Klassenfeind sich an die Fairness-Parolen, die er zuweilen ausgibt, jemals selbst gehalten. [...]

Diese These setzt keine vorantreibenden Kräfte frei. Eine sozialistische Perspektive, die über den Angriff auf die bestehenden Besitzverhältnisse nicht hinausreicht, ist beschränkt. Die Enteignung Springers ist ein wünschenswertes Ziel, doch wäre es gut zu wissen, wem die Medien übereignet werden sollen. [...]

Die These von der Manipulation dient auch der eigenen Entlastung. Die Dämonisierung des Gegners verdeckt die Schwächen und die perspektivischen Mängel der eigenen Agitation [...].

Die elektronischen Medien räumen mit jeder Reinheit auf, sie sind prinzipiell »schmutzig«. Das gehört zu ihrer Produktivkraft. Sie sind ihrer Struktur nach anti-sektiererisch; ein weiterer Grund dafür, daß die Linke, sofern sie ihre Traditionen nicht überprüfen will, wenig mit ihnen anzufangen weiß. Das Verlangen nach einer sauber definierten »Linie« und nach der Unterdrückung von »Abweichungen« ist anachronistisch und dient nur noch dem eigenen Sicherheitsbedürfnis. Es schwächt die eigene Position durch irrationale Säuberungen, Ausschlüsse und Fraktionierungen, statt sie durch rationale Diskussion zu stärken.

Diese Widerstände und Ängste werden durch eine Reihe von kulturellen Faktoren verstärkt, die zum größten Teil unbewußt wirken, und die aus der Sozialgeschichte der heutigen linken Bewegungen, nämlich vor ihrem bürgerlichen Klassenhintergrund zu erklären sind. Oft scheint es nämlich gerade an ihren progressiven Möglichkeiten zu liegen, daß die Medien als bedrohliche Übermacht erfahren werden: daran, daß sie die bürgerliche Kultur und damit die Privilegien der bürgerlichen Intelligenz zum ersten Mal von Grund auf in Frage stellen, und zwar weit radikaler als jeder Selbstzweifel, den diese Schicht vorbringen kann. In der Medien-Feindschaft der Neuen Linken scheinen alte bürgerliche Ängste wie die vor dem »Massenmenschen« und ebenso alte bürgerliche Sehnsüchte nach vorindustriellen Zuständen in progressiver Verkleidung wiederzukehren. [...]

Die Kehrseite der Berührungsangst vor den Medien ist die Faszination, die sie auf die linken Bewegungen in den Metropolen ausüben. Einerseits weichen die Genossen in veraltete Kommunikationsformen und in esoterische Handwerkelei aus, statt sich auf den Widerspruch zwischen der heutigen Verfassung der Medien und ihrem revolutionären Potential einzulassen; andererseits können sie sich dem Programm der Bewußtseins-Industrie und ihrer Ästhetik nicht entziehen. Das führt subjektiv zur Spaltung von puritanisch verstandener politischer Praxis und privater »Freizeit«-Sphäre, objektiv zur Spaltung von politisch aktiven und subkulturellen Gruppen. [...]

Wenn die sozialistische Bewegung die neuen Produktivkräfte der Bewußtseins-Industrie abschreibt und die Arbeit an den Medien in die Subkultur abschiebt, so kommt es zu einem circulus vitiosus. Denn der Underground nimmt zwar die technischen und ästhetischen Möglichkeiten der Schallplatte, der Magnetaufzeichnung, der Video-Kamera und so weiter immer deutlicher wahr und exploriert systematisch das Terrain; er verfügt jedoch über keine eigene politische Perspektive und verfällt daher meist widerstandslos dem Kommerz. Auf jedes derartige Beispiel deuten die politisch aktiven Gruppen dann mit selbstgenügsamer Schadenfreude. Ein Verlernprozeß ist die Folge, bei dem beide Seiten die Verlierer sind. Von der Medienfeindschaft der Linken wie von der Entpolitisierung der Gegenkultur profitiert einzig und allein das Kapital.

5. Manipulation, zu deutsch Hand- oder Kunstgriff, heißt soviel wie zielbewußtes technisches Eingreifen in ein gegebenes Material. Wenn es sich um ein gesellschaftlich

unmittelbar relevantes Eingreifen handelt, ist die Manipulation ein politischer Akt. Das ist in der Bewußtseins-Industrie prinzipiell der Fall.

Jeder Gebrauch der Medien setzt also Manipulation voraus. [...] Ein unmanipuliertes Schreiben, Filmen und Senden gibt es nicht. Die Frage ist daher nicht, ob die Medien manipuliert werden oder nicht, sondern wer sie manipuliert. Ein revolutionärer Entwurf muß nicht die Manipulateure zum Verschwinden bringen; er hat im Gegenteil einen jeden zum Manipulateur zu machen.

[...] Der Manipulation der Medien ist aber nicht durch alte oder neue Formen der Zensur zu begegnen, sondern nur durch direkte gesellschaftliche Kontrolle, das heißt durch die produktiv gewordenen Massen. Hierfür ist die Beseitigung der kapitalistischen Besitzverhältnisse eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Für den selbststeuernden und massenhaften Lernprozeß, den die elektronischen Medien ermöglichen, fehlt es bis heute an historischen Beispielen. [...]

6. Die neuen Medien sind ihrer Struktur nach egalitär. Durch einen einfachen Schaltvorgang kann jeder an ihnen teilnehmen; die Programme selbst sind immateriell und beliebig reproduzierbar. Damit stehen die elektronischen im Gegensatz zu älteren Medien wie dem Buch oder der Tafelmalerei, deren exklusiver Klassencharakter offensichtlich ist. [...] Tendenziell heben die neuen Medien alle Bildungsprivilegien, damit auch das kulturelle Monopol der bürgerlichen Intelligenz auf. [...]

7. Die neuen Medien sind aktions- und nicht kontemplativ, augenblicks- und nicht traditionell orientiert. Ihr Zeitverhältnis ist dem der bürgerlichen Kultur, die Besitz will, also Dauer, am liebsten Ewigkeit, völlig konträr. Die Medien stellen keine Objekte her, die sich horten und versteigern ließen. Sie lösen »geistiges Eigentum« schlechthin auf und liquidieren das »Erbe«, das heißt, die klassenspezifische Weitergabe des immateriellen Kapitals.

Damit ist nicht gesagt, daß sie geschichtslos wären oder zum Schwund des geschichtlichen Bewußtseins beitrügen. Sie erlauben es im Gegenteil zum ersten Mal, historisches Material so zu fixieren, daß es jederzeit vergegenwärtigt werden kann. Indem sie dieses Material gegenwärtigen Zwecken zur Verfügung stellen, machen sie jedem Benutzer klar, daß Geschichtsschreibung immer Manipulation ist. Doch ist das Gedächtnis, das sie bereithalten, nicht einer Gelehrtenkaste vorbehalten. Es ist gesellschaftlich. Die gespeicherte Information steht dem Zugriff aller offen, und dieser Zugriff ist ebenso augenblicksbestimmt wie die Aufnahme. [...]

8. Es ist falsch, Mediengeräte als bloße Konsumtionsmittel zu betrachten. Sie sind im Prinzip immer zugleich Produktionsmittel, und zwar, da sie sich in den Händen der Massen befinden, sozialisierte Produktionsmittel. Der Gegensatz zwischen Produzenten und Konsumenten ist den elektronischen Medien nicht inhärent; er muß vielmehr durch ökonomische und administrative Vorkehrungen künstlich behauptet werden. [...]

9. Schon aus den angegebenen strukturellen Eigenschaften der neuen Medien geht hervor, daß keines der heute herrschenden Regimes ihr Versprechen einlösen kann. Nur eine feste sozialistische Gesellschaft wird sie produktiv machen können. Ein weiteres Charakteristikum der avanciertesten Medien, wahrscheinlich das entscheidende, bestätigt diese Hypothese: nämlich ihre kollektive Struktur.

Denn die Aussicht darauf, daß mit Hilfe der Medien in Zukunft jeder zum Produzenten werden kann, bliebe unpolitisch und borniert, sofern diese Produktion auf individuelle Bastelei hinausliefe. Die Arbeit an den Medien ist als individuelle immer nur insofern möglich, als sie gesellschaftlich und damit auch ästhetisch irrelevant bleibt. Die Diapositiv-Serie von der letzten Urlaubsreise kann hierfür als Muster gelten.

Eben darauf haben es selbstverständlich die vorherrschenden Marktmechanismen abgesehen. An Geräten wie der Kleinbild- und der Schmalfilmkamera sowie dem Magnetophon, die sich faktisch bereits in der Hand der Massen befinden, hat sich längst gezeigt, daß der einzelne, solange er isoliert bleibt, mit ihrer Hilfe allenfalls zum Amateur, nicht aber zum Produzenten werden kann. [...]

Die private Medienproduktion ist weiter nichts als konzessionierte Heimarbeit. Bloßes Zugeständnis bleibt sie auch dann, wenn sie veröffentlicht wird. Dafür haben die Inhaber der Medien eigene Programme und Rubriken entwickelt, die gewöhnlich *Demokratisches Forum* oder so ähnlich heißen. Dort, in der Ecke, hat dann »Der Leser (Hörer, Zuschauer) das Wort«, das ihm natürlich nach Belieben abgeschnitten werden kann. Wie in der Praxis der Demoskopie wird er nur gefragt, damit er Gelegenheit habe, seine eigene Abhängigkeit zu bestätigen. Es handelt sich um einen Regelkreis, bei dem die Eingabe den feedback bereits vollständig einkalkuliert. [...]

10. Dagegen muß eine jede sozialistische Strategie der Medien die Isolation der einzelnen Teilnehmer am gesellschaftlichen Lern- und Produktionsprozeß aufzuheben trachten. Das ist ohne Selbstorganisation der Beteiligten nicht möglich. Dies ist der politische Kern der Medienfrage. An ihm scheiden sich sozialistische von spätliberalen und technokratischen Auffassungen. Wer sich Emanzipation von einem wie auch immer strukturierten technologischen Gerät oder Gerätesystem verspricht, verfällt einem obskuren Fortschrittsglauben; wer sich einbildet, Medienfreiheit werde sich von selbst einstellen, wenn nur jeder einzelne fleißig sende und empfange, geht einem Liberalismus auf den Leim, der unter zeitgenössischer Schminke mit der verwelkten Vorstellung von einer prästabilierten Harmonie der gesellschaftlichen Interessen hausieren geht.

Festzuhalten ist gegen solche Illusionen, daß der richtige Gebrauch der Medien Organisation erfordert und ermöglicht. Jede Produktion, die sich die Interessen der Produzierenden zum Gegenstand macht, setzt eine kollektive Produktionsweise voraus. Sie ist selbst bereits eine Form der Selbstorganisation gesellschaftlicher Bedürfnisse. [...]

Radikaler als jeder gute Vorsatz, nachhaltiger als die existentialistische Flucht aus der eigenen Klasse zerstören die zu sich selbst gebrachten Medien die private Produktionsweise der bürgerlichen Intellektuellen. Ihr Individualismus läßt sich nur in produktiven Arbeits- und Lernprozessen so abbauen, daß er über moralisch begründete (das heißt nach wie vor individuelle) Selbstpreisgabe hinaus in ein qualitativ neues politisches Selbstverständnis und Verhalten übergeht.

11. Eine allzu verbreitete These behauptet, der heutige Kapitalismus lebe von der Ausbeutung falscher Bedürfnisse. Das ist bestenfalls eine Halbwahrheit. [...] Die Anziehungskraft des Massenkonsums beruht aber nicht auf dem Oktroi falscher, sondern auf der Verfälschung und Ausbeutung ganz realer und legitimer Bedürfnisse, ohne die der parasitäre Prozeß der Reklame hinfällig wäre. Eine sozialistische Bewegung hat diese Bedürfnisse nicht zu denunzieren, sondern ernst zu nehmen, zu erforschen und politisch produktiv zu machen.

Das gilt auch im Hinblick auf die Bewußtseins-Industrie. Die elektronischen Medien verdanken ihre Unwiderstehlichkeit nicht irgendeinem abgefeimten Trick, sondern der elementaren Kraft tiefer gesellschaftlicher Bedürfnisse, die selbst in der heutigen depravierten Verfassung dieser Medien durchschlagen.

Die Interessen der Massen sind, schon weil sich niemand für sie interessiert, jedenfalls soweit sie historisch neu sind, ein ziemlich unbekanntes Feld geblieben. Sicherlich reichen sie weit über die Ziele hinaus, welche die traditionelle Arbeiterbewegung vertritt. [...]

Henri Lefèbvre hat für die gegenwärtige Verfassung des Massenkonsums den Begriff des *spectacle*, der Schaustel-

lung vorgeschlagen. Waren und Schaufenster, Straßenverkehr und Reklame, Kaufhaus und Signalwelt, Nachrichten und Verpackungen, Architektur und Medienproduktion rücken zu einer Totalität zusammen, zu einer permanenten Inszenierung, welche nicht nur die öffentlichen Stadtzentren, sondern auch die privaten Interieurs beherrscht. [...] Der Konsum als Spectacle verspricht das Verschwinden des Mangels. Die attrappenhaften, brutalen und obszönen Züge dieses Festes rühren daher, daß von der realen Einlösung dieses Versprechens keine Rede sein kann. Solange aber Mangel herrscht, bleibt der Gebrauchswert eine entscheidende Kategorie, die nur betrügerisch liquidiert werden kann. Doch ist ein Betrug von solchen Dimensionen nur denkbar, wenn er sich auf ein massenhaftes Bedürfnis einläßt. Dieses Bedürfnis, ein utopisches, ist vorhanden. Es ist das Verlangen nach einer neuen Ökologie, nach einer Entgrenzung der Umwelt, nach einer Ästhetik, die sich nicht auf die Sphäre des »Kunstschönen« beschränkt. Diese Wünsche sind nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, verinnerlichte Spielregeln des kapitalistischen Systems. Sie sind physiologisch verwurzelt und lassen sich nicht mehr unterdrücken. Die Schaustellung des Konsums ist die parodistische Vorwegnahme einer utopischen Situation.

Die Verheißungen der Medien zeigen die gleiche Ambivalenz. Sie antworten auf das massenhafte Bedürfnis nach immaterieller Vielfalt und Mobilität (das seine materielle Verwirklichung im privaten Autobesitz und im Tourismus sucht) und beuten es aus. Ebenso mächtig und eindeutig emanzipatorisch sind andere kollektive Wünsche, die das Kapital oft früher erkennt und richtiger einschätzt als seine Gegner, natürlich nur, um sie einzufangen und ihrer Sprengkraft zu berauben [...].

Es ist vollkommen klar, daß die Bewußtseins-Industrie in den bestehenden Gesellschaftsformen keines der Bedürfnisse, von denen sie lebt und die sie deshalb anfachen muß, befriedigen kann, es sei denn in illusionären Spielformen. Es kommt aber nicht darauf an, ihre Versprechungen zu demolieren, sondern darauf, sie beim Wort zu nehmen und zu zeigen, daß sie nur kultur-revolutionär eingelöst werden können. Sozialisten und sozialistische Regierungen, die die Frustration der Massen verdoppeln, indem sie ihre Bedürfnisse zu falschen erklären, machen sich zu Komplizen eines Systems, das zu bekämpfen sie angetreten sind.

12. Zusammenfassung.

Repressiver Mediengebrauch	*Emanzipatorischer Mediengebrauch*
Zentral gesteuertes Programm	Dezentralisierte Programme
Ein Sender, viele Empfänger	Jeder Empfänger ein potentieller Sender
Immobilisierung isolierter Individuen	Mobilisierung der Massen
Passive Konsumentenhaltung	Interaktion der Teilnehmer, feedback
Entpolitisierungsprozeß	Politischer Lernprozeß
Produktion durch Spezialisten	Kollektive Produktion
Kontrolle durch Eigentümer oder Bürokraten	Gesellschaftliche Kontrolle durch Selbstorganisation

13. Über die objektiv subversiven Möglichkeiten der elektronischen Medien sind sich, abgesehen von fatalistischen Anhängern der Manipulations-These in den Metropolen, beide Seiten im internationalen Klassenkampf einig. Frantz Fanon hat als erster darauf aufmerksam gemacht, daß der Transistor-Empfänger zu den wichtigsten Waffen im Befreiungskampf der Dritten Welt gehört. Albert Hertzog, Ex-Minister der Südafrikanischen Republik und Sprecher des rechten Flügels der Regierungspartei, ist der Ansicht, daß »das Fernsehen zum Untergang des weißen Mannes in Südafrika führen« wird (*Der Spiegel*, 20. 10. 1969). [...]

14. Revolutionäre Situationen bringen immer sprunghafte, spontane, von den Massen getragene Veränderungen im vorgefundenen Aggregatzustand der Medien mit sich. Wie weit die dabei erzielten Veränderungen greifen und wie dauerhaft sie sind, das zeigt, wieweit eine Kulturrevolution siegreich ist. Die Mediensituation ist das sicherste und empfindlichste Barometer für das Aufkommen bürokratischer oder bonapartistischer Antizyklone. Solange die Kulturrevolution am Zuge ist, überspringt die gesellschaftliche Phantasie der Massen sogar technologische Rückstände und funktioniert alte Medien derart um, daß ihre Strukturen gesprengt werden. [...] Der russische Film erreichte in den zwanziger Jahren einen Standard, der den vorhandenen Produktivkräften vorauseilte: Pudovkins *Kinoglaz* und Dziga Vertovs *Kinopravda* waren keine »Wochenschauen«, sondern politische Fernsehmagazine *avant l'écran*. Die Alphabetisierungskampagne in Cuba durchbrach die lineare, exklusive und isolierende Struktur des Mediums Buch. Im China der Kulturrevolution fungierten die Wandzeitungen wie ein elektronisches Massenmedium, zumindest in den großen Städten. Der Widerstand der tschechoslowakischen Bevölkerung gegen die sowjetische Invasion brachte eine spontane Produktivität der Massen hervor, die sich über die institutionellen Schranken der Medien hinwegsetzte. (Im einzelnen auszuführen.) Solche Situationen sind Ausnahmen. [...] Umso deutlicher zeigen sie an, welche enormen politischen und kulturellen Energien in den gefesselten Massen verborgen sind, und mit welcher Phantasie diese Massen im Moment ihrer Befreiung alle Chancen der neuen Medien wahrzunehmen verstehen.

15. Daß die marxistische Linke vom Stand der avanciertesten Produktivkräfte ihrer Gesellschaft aus theoretisch argumentiere und praktisch handle, daß sie alle emanzipatorischen Momente, die diesen Kräften innewohnen, perspektivisch entfalte und strategisch nutze, das ist keine

akademische Erwartung, sondern eine politische Notwendigkeit. Mit einer einzigen großen Ausnahme, der Walter Benjamins (und in seiner Nachfolge Brechts), haben aber die Marxisten die Bewußtseins-Industrie nicht verstanden und an ihr nur die bürgerlich-kapitalistische Rückseite, nicht ihre sozialistischen Möglichkeiten wahrgenommen. Ein Autor wie Georg Lukács repräsentiert vollkommen diesen theoretischen und praktischen Rückstand. Auch die Arbeiten von Horkheimer und Adorno sind von einer Nostalgie nicht frei, die sich an frühe, bürgerliche Medien heftet. [...]

Das unzulängliche Verständnis, das die Marxisten für die Medien aufgebracht, und der fragwürdige Gebrauch, den sie von ihnen gemacht haben, erzeugte in den westlichen Industrieländern ein Vakuum, in das folgerichtig ein Strom nicht-marxistischer Hypothesen und Praktiken eingedrungen ist. [...] Ahnungslose haben sich an die Spitze der neuen Produktivkräfte gesetzt auf Grund bloßer Ahnungen [...]. Heute hat diese apolitische Avantgarde ihren Bauchredner und Propheten in Marshall McLuhan gefunden, einem Autor, dem zwar alle analytischen Kategorien zum Verständnis gesellschaftlicher Prozesse fehlen, dessen wirre Bücher aber als Sandgrube unbewältigter Beobachtungen an der Bewußtseins-Industrie dienen können. Von der Produktivkraft der neuen Medien hat er jedenfalls im kleinen Finger mehr verspürt als alle ideologischen Kommissionen der KPdSU in ihren endlosen Beschlüssen und Richtlinien.

Unfähig zu jeder Theoriebildung, bringt McLuhan sein Material nicht auf den Begriff sondern auf den Generalnenner einer reaktionären Heilslehre. [...] Ein neuer Rousseau, wie alle Reprisen nur ein schwacher Abglanz des alten, verkündet er das Evangelium der neuen Primitiven, die, natürlich auf höherer Ebene, zum prähistorischen Stammesdasein zurückkehren sollen in das »globale Dorf«.

Mit solchen Vorstellungen sich auseinanderzusetzen lohnt der Mühe kaum. Mehr Interesse verdient vielleicht der berühmteste Satz dieses Marktschreiers: »The medium is the message«. Trotz seiner provozierenden Idiotie verrät er mehr, als sein Urheber weiß. Er stellt den tautologischen Zug der Medienmystik auf das Genaueste bloß: das einzig Bemerkenswerte am Fernsehgerät wäre ihm zufolge der Umstand, daß es läuft; eine These, die angesichts der amerikanischen Programme allerdings etwas Verführerisches hat. [...]

Der Satz, das Medium sei die Botschaft, übermittelt jedoch noch eine andere Botschaft, die viel wichtiger ist. Er teilt uns mit, daß die Bourgeoisie zwar über alle möglichen Mittel verfügt, um uns etwas mitzuteilen, daß sie jedoch nichts mehr zu sagen hat. Sie ist ideologisch steril. Ihre Absicht, an der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel um jeden Preis festzuhalten, ohne daß sie in der Lage wäre, von ihnen den gesellschaftlich nötigen Gebrauch zu machen, wird hier, im Überbau, ganz offen ausgesprochen: sie wünscht sich Medien *als solche* und *für nichts*.

Dieser Wunsch wird seit Jahrzehnten von einer künstlerischen Avantgarde geteilt und symbolisch ausgedrückt, deren Programm konsequenterweise nur die Alternative von Nullsignalen und amorphem Krach zuläßt. [...]

16. Die Umwälzung der Produktionsbedingungen im Überbau hat die herkömmliche Ästhetik unbrauchbar gemacht, ihre fundamentalen Kategorien samt und sonders aus den Angeln gehoben und ihre »Maßstäbe« vernichtet. Die Erkenntnistheorien, die ihr zugrundelagen, sind veraltet; in den elektronischen Medien kommt ein radikal verändertes Subjekt-Objekt-Verhältnis zum Vorschein, das sich den alten kritischen Begriffen entzieht. Längst hinfällig ist die Vorstellung vom abgeschlossenen Kunstwerk. Die langandauernde Diskussion über den Tod der Kunst geht im Zirkel, solange sie die ästhetischen Begriffe, die ihr

zugrundeliegen, nicht überprüft und mit Kriterien operiert, die dem Stand der Produktivkräfte nicht mehr entsprechen. Bei der Konstruktion einer Ästhetik, die der veränderten Lage angemessen wäre, ist von der Arbeit des einzigen marxistischen Theoretikers auszugehen, der die emanzipatorischen Möglichkeiten der neuen Medien erkannt hat. Schon vor fünfunddreißig Jahren [...] hat Walter Benjamin dieses Phänomen einer hellsichtigen dialektisch-materialistischen Analyse unterzogen. Sein Ansatz ist von der seitherigen Theorie nicht eingeholt, geschweige denn weitergeführt worden. [...]

Die Tendenzen, die Benjamin seinerzeit am Beispiel des Films erkannt und in ihrer ganzen Tragweite theoretisch erfaßt hat, sind heute mit der rapiden Entwicklung der Bewußtseins-Industrie manifest geworden. Was bisher Kunst hieß, ist in einem strikt hegelianischen Sinn durch die Medien und in ihnen aufgehoben. Der Streit um das Ende der Kunst ist müßig, solange dieses Ende nicht als ein dialektisches verstanden wird. Die künstlerische erweist sich als der extreme Grenzfall einer viel allgemeineren Produktivität, und sie ist nur noch in dem Maß gesellschaftlich von Belang, in dem sie alle Autonomie-Ansprüche aufgibt und sich selbst als Grenzfall begreift. Wo die professionellen Produzenten aus der Not ihres Spezialistentums eine Tugend machen, aus ihm gar einen privilegierten Status herleiten, sind ihre Erfahrungen und Kenntnisse unnütz geworden. Für die ästhetische Theorie bedeutet das die Notwendigkeit eines durchgreifenden Wechsels der Perspektive. Statt die Produktion der neuen Medien unter dem Gesichtspunkt älterer Produktionsweisen zu betrachten, muß sie umgekehrt das, was mit den hergebrachten »künstlerischen« Medien hervorgebracht wird, von den heutigen Produktionsbedingungen her analysieren. [...]

Einige Hinweise auf die kritischen Möglichkeiten, die sich dabei ergeben, sollen hier am Beispiel der Literatur versucht werden.

17. Die geschriebene Literatur hat, historisch gesehen, nur wenige Jahrhunderte lang eine dominierende Rolle gespielt. Die Vorherrschaft des Buches wirkt heute bereits wie eine Episode. Ein unvergleichlich längerer Zeitraum ging ihr voraus, in dem die Literatur mündlich war; nunmehr wird sie vom Zeitalter der elektronischen Medien abgelöst, die ihrer Tendenz nach wiederum einen jeden zum Sprechen bringen. [...]

Die revolutionäre Rolle des Buchdrucks ist übrigens oft genug beschrieben worden, und es wäre absurd, sie zu leugnen. Die geschriebene Literatur war von ihrer Medienstruktur her progressiv wie die Bourgeoisie, die sie hervorgebracht und der sie gedient hat. (Näheres darüber steht im *Manifest*). Analog zur ökonomischen Entwicklung des Kapitalismus, welche die industrielle Revolution überhaupt erst ermöglicht hat, hätten auch die immateriellen Produktivkräfte sich nicht entfalten können ohne Akkumulation ihres Kapitals. (Auch die Akkumulation des *Kapital* und seiner Lehren verdanken wir dem Medium des Buchs.)

Immerhin sprechen fast alle Leute besser als sie schreiben. (Das gilt auch für Schriftsteller.) Das Schreiben ist eine äußerst stark formalisierte Technik, die schon rein physiologisch eine eigentümlich starre Körperhaltung erfordert. Dem entspricht der hohe Grad an sozialer Spezialisierung, den sie erzwingt. Berufsmäßige Schreiber neigen seit jeher zum Kastendenken. Der Klassencharakter ihrer Arbeit steht auch im Zeitalter der allgemeinen Schulpflicht außer Frage. Der ganze Vorgang ist außergewöhnlich tabubesetzt. Orthographische Fehler, die für die Kommunikation völlig belanglos sind, werden mit der gesellschaftlichen Deklassierung des Schreibers geahndet; den Regeln, die für diese Technik gelten, wird eine normative Kraft zugeschrieben, für die es keine rationale Begründung gibt. Einschüchterung durch die Schrift ist auch in entwickelten industriellen Gesellschaften eine weitverbreitete klassenspezifische Erscheinung geblieben.

Diese Entfremdungsmomente sind aus der geschriebenen Literatur nicht zu tilgen. Verstärkt werden sie durch die Methoden, mit denen die Gesellschaft ihre Schreibtechniken tradiert: Während man das Sprechen sehr früh und meist unter psychologisch günstigen Umständen lernt, macht die Schreibkunde einen wichtigen Teil der autoritären Sozialisierung durch die Schule aus (»Schönschreiben« als Dressurakt). Das prägt für immer die Sprache der geschriebenen Mitteilung, ihren Tonfall, ihre Syntax und ihren Gestus (also auch den Text, der auf dieser Seite steht).

Die Formalisierung der geschriebenen Sprache erlaubt und begünstigt das Verdrängen von Widerständen. Beim Sprechen verraten sich ungelöste Widersprüche schon durch Pausen, Stockungen, Versprecher, Wiederholungen, Anakoluthe, ganz abgesehen von der Phrasierung, der Mimik, der Gestikulation, dem Tempo und der Lautstärke. Die Ästhetik der geschriebenen Literatur ächtet jene unwillkürlichen Momente als »Fehler«. Sie verlangt, explizit oder implizit, nach Glättung der Widersprüche, nach Rationalisierung, nach Regelhaftigkeit der sprachlichen Form ohne Rücksicht auf den Gehalt. Der Schreibende wird schon als Kind dazu angehalten, seine ungelösten Probleme hinter einem Schutzwall von Korrektheit zu verbergen.

Strukturell ist der Buchdruck ein monologisches Medium, das sowohl Produzenten als auch Leser isoliert. Feedback und Wechselwirkung sind äußerst begrenzt, erfordern umständliche Vorkehrungen und führen in den seltensten Fällen zu Korrekturen: die einmal ausgedruckte Auflage ist unbelehrbar, man kann sie allenfalls einstampfen. Der Regelkreis der literarischen Kritik ist überaus schwerfällig und elitär; er schließt das Publikum von vornherein aus.

Für die elektronischen Medien gilt keines der Charakteristika, welche die geschriebene und gedruckte Literatur auszeichnen. Mikrophon und Kamera heben den Klassen-

charakter der Produktionsweise (nicht der Produktion) auf. Die normativen Regeln treten zurück: das mündliche Interview, der Streit, die Demonstration verlangen und erlauben keine Orthographie und keine Schönschrift. Der Bildschirm entlarvt die ästhetische Glättung ungelöster Widersprüche als Camouflage. Zwar wimmelt es auf ihm von Lügnern, aber jeder merkt ihnen schon von weitem an, daß sie etwas verkaufen wollen. In ihrer heutigen Verfassung schleppen Funk, Film und Fernsehen bis zum Überdruß die autoritären und monologischen Züge mit, die sie von älteren Produktionsweisen ererbt haben, und das geschieht beileibe nicht aus Versehen. Diese überständigen Momente der heutigen Medienästhetik werden von den gesellschaftlichen Verhältnissen erzwungen. Sie folgen nicht aus der Struktur der Medien. Im Gegenteil: sie sind ihr konträr, denn diese Struktur verlangt nach Interaktion. [...]

18. Die Ratlosigkeit der literarischen Kritik vor der sogenannten dokumentarischen Literatur ist ein Indiz dafür, wie weit das Denken der Rezensenten hinter dem Stand der Produktivkräfte zurückgeblieben ist. Sie rührt daher, daß die Medien eine der fundamentalsten Kategorien der bisherigen Ästhetik, die der Fiktion, außer Kraft gesetzt haben. Die Opposition Fiktion/Nicht-Fiktion ist ebenso stillgelegt wie die im 19. Jahrhundert beliebte Dialektik von »Kunst« und »Leben«. [...]

Die Produktion der elektronischen Medien unterläuft prinzipiell Unterscheidungen wie die zwischen Dokumentar- und Spielfilm. Sie ist in jedem Fall und ausdrücklich situationsbedingt; der Produzent kann niemals vorgeben, so wie der traditionelle Romancier, »über den Dingen zu stehen«. Er ist somit von vornherein parteiisch. Das drückt sich formal in seinen Handgriffen aus. Schneiden, Montieren, Mischen, das sind Techniken der bewußten Manipulation, ohne die der Umgang mit den neuen Medien überhaupt nicht gedacht werden kann. Gerade in diesen Arbeitsgängen verrät sich ihre produktive Kraft, und dabei ist es völlig gleichgültig, ob es sich um die Herstellung einer Reportage oder eine Komödie handelt. Das Material, sei es »dokumentarisch« oder »fiktiv«, ist in jedem Fall nur Vorlage, Halbfabrikat, und je eingehender man seinem Ursprung nachforscht, desto mehr verschwimmt der Unterschied. [...]

19. Im übrigen lösen die Medien auch die alte Kategorie des Werkes auf, das nur als diskreter Gegenstand, nicht unabhängig von seinem materiellen Substrat gedacht werden kann. Die Medien stellen solche Objekte nicht her. Sie bringen Programme hervor. Ihre Produktion ist prozessualer Natur. Das bedeutet nicht nur und nicht in erster Linie, daß kein Ende des Programms in Sicht ist (was angesichts des gegenwärtig vorgezeigten eine gewisse Medienfeindschaft immerhin verständlich macht); es bedeutet vor allem, daß das Medienprogramm strukturell endlos auf seine eigenen Folgen hin geöffnet ist. (Dies ist keine empirische Beschreibung sondern eine Forderung. Eine Forderung freilich, die nicht von außen an das Medium gestellt wird; sie folgt aus seiner Beschaffenheit. Aus ihr ist die vielbeschrieene »offen Form« abzuleiten und nicht als deren Modifikation aus einer alten Ästhetik.) Die Programme der Bewußtseins-Industrie müssen ihre eigenen Wirkungen, die Reaktionen und Korrekturen, die sie hervorrufen, in sich aufnehmen, sonst sind sie bereits veraltet. Sie sind mithin nicht als Konsum- sondern als Mittel zu ihrer eigenen Produktion aufzufassen.

20. Es gehört zum Bild künstlerischer Avantgarden, daß sie Möglichkeiten von Medien, die noch in der Zukunft liegen, sozusagen vorahmen. [...]

Hierin besteht auch der prognostische Wert ansonsten überflüssiger Veranstaltungen vom Typ der Happenings, der Fluxus- und Mixed-Media-Shows. Es gibt Schriftsteller, die in ihrer Produktion ein Bewußtsein davon zeigen, daß monologischen Medien heute nur noch ein residualer

Gebrauchswert zukommt. Manche unter ihnen ziehen aus dieser Einsicht allerdings ziemlich kurze Schlüsse. Sie räumen beispielsweise dem Benutzer die Möglichkeit ein, durch beliebige Permutationen das gelieferte Material selbst zu ordnen. Jeder Leser soll sich sein Buch gleichsam selber schreiben. Auf die Spitze getrieben geben solche Versuche, Wechselwirkungen auch gegen die Struktur des benutzten Mediums hervorzurufen, nicht mehr her als Einladungen zum Leerlauf: bloßes Rauschen läßt keine artikulierte Interaktion zu. Verkürzungen, wie beispielsweise die Concept Art sie feilbietet, beruhen auf dem banalen Trugschluß, die Entwicklung der Produktivkräfte mache jede Arbeit überflüssig. Mit derselben Begründung könnte man einen Computer sich selbst überlassen, in der Annahme, ein Random-Generator werde die materielle Produktion schon von selber organisieren. Glücklicherweise neigen Kybernetiker zu derartigen Kindereien nicht.

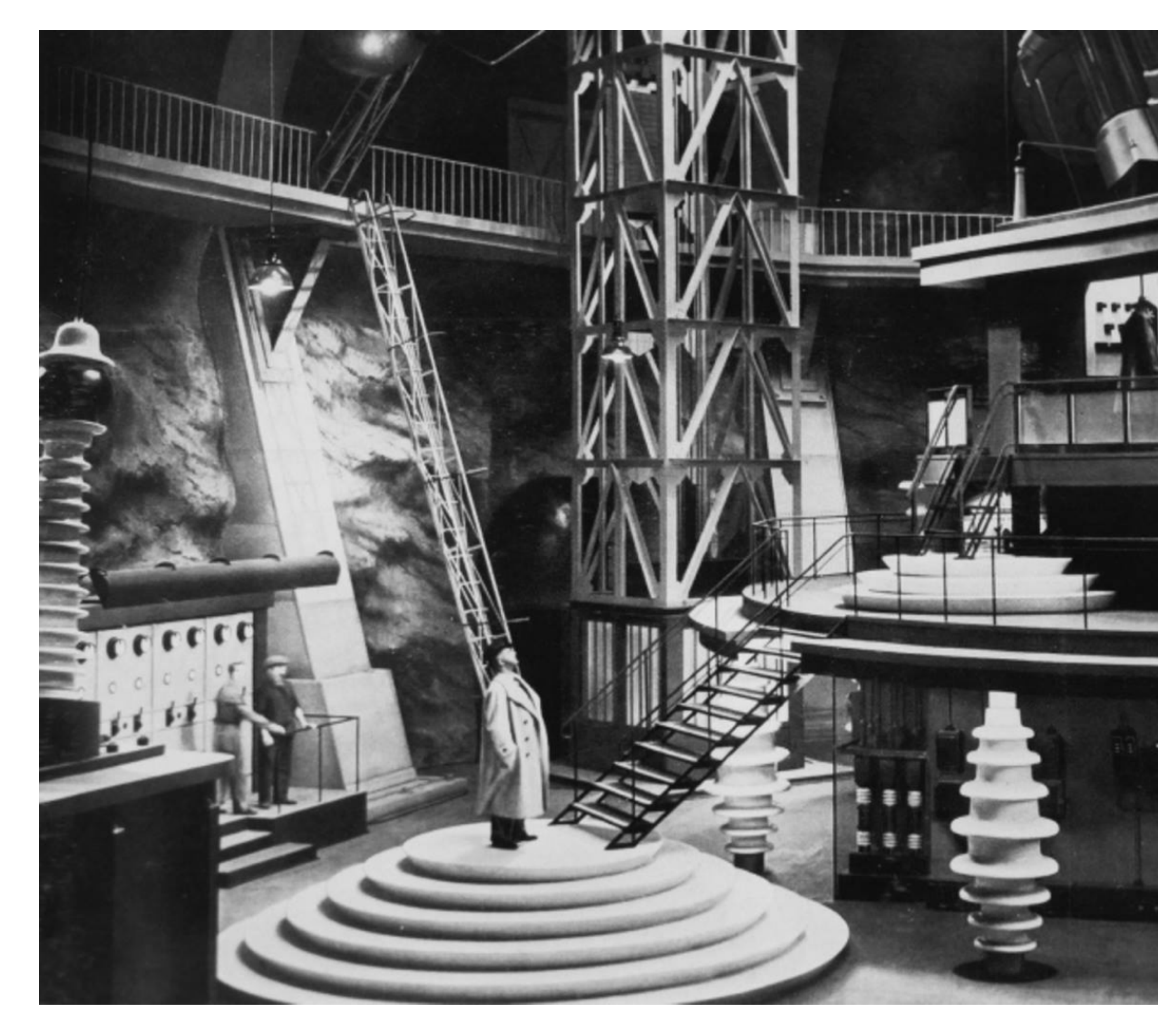
21. Für den »Künstler« von ehedem, nennen wir ihn lieber den Autor, folgt aus diesen Überlegungen, daß er sein Ziel darin sehen muß, sich selber als Spezialisten überflüssig zu machen, etwa so, wie der Alphabetisateur seine Aufgabe erst dann erfüllt hat, wenn er nicht mehr benötigt wird. Wie jeder Lernvorgang, so ist auch dieser Prozeß reziprok: der Spezialist wird vom Nicht-Spezialisten ebensoviel oder mehr lernen müssen wie umgekehrt: nur dann kann ihm seine eigene Abschaffung gelingen.

Inzwischen läßt sich sein gesellschaftlicher Nutzen noch am ehesten daran messen, wieweit er in der Lage ist, die emanzipatorischen Momente der Medien zu nutzen und zur Reife zu bringen. Die taktischen Widersprüche, in die er sich dabei verwickeln muß, lassen sich weder leugnen noch beliebig überspielen. Strategisch aber ist seine Rolle klar. Der Autor hat als Agent der Massen zu arbeiten. Gänzlich verschwinden kann er erst dann in ihnen, wenn

Marshall McLuhan
The medium is the message

Herbert Marshall McLuhan (1911-1980) war ein kanadischer Philosoph, Geisteswissenschaftler, Professor für englische Literatur, Literaturkritiker und Kommunikationstheoretiker. McLuhans Werk gilt als ein Grundstein der Medientheorie. Seine zentrale These lautet: „Das Medium ist die Botschaft". Außerdem formulierte er den Begriff „Globales Dorf". McLuhan prägte die Diskussion über Medien von den späten 1960er Jahren bis zu seinem Tod.

Mir ist kein kurzer Essay bekannt, der kompakt in sein Denken einführt. Das wäre McLuhan vermutlich auch nicht recht. Daher folgt im weiteren eine Kombination aus McLuhans Werk „Das Medium ist die Massage" und einer McLuhan Einführung von Sven Grampp.



Wege zu McLuhan

Get a Life! McLuhan im Schnelldurchlauf

Wie kein anderes Jahrzehnt vor ihm wurden die 1960er Jahre durch massenmediale Spektakel und technologische Vernetzungsprozesse geprägt. Das Fernsehen avancierte in diesem Jahrzehnt endgültig zu *dem* ‚Leitmedium' der westlichen Hemisphäre. Damit brachte der Vietnamkrieg seine Schrecken nun auch direkt in die nordamerikanischen Wohnzimmer. Die Studentenrevolte wurde zu einer nahezu globalen Angelegenheit. Pop-Art war die dominierende Kunstrichtung, die sich vorrangig mit Motiven und Materialien aus der Alltagskultur wie den Massenmedien beschäftigte. Am Ende dieses Jahrzehnts fand die Hippie-Bewegung ihren friedlichen Höhepunkt im Woodstock-Festival. Kurz davor, im Juli 1969, verfolgten knapp eine halbe Milliarde Menschen den ersten Schritt eines Menschen auf dem Mond live am Fernsehen. Währenddessen kreisten bereits knapp 400 Satelliten um die Erde, unablässig Daten empfangend, speichernd, verarbeitend und versendend.

Dieses Jahrzehnt, das in amerikanischen Fernsehserien wie WUNDERBARE JAHRE häufig nostalgisch verklärt wird, hat mit Sicherheit auch einige von Marshall McLuhans ‚wunderbarsten Jahre' gesehen. Zumindest war es mit Abstand das erfolgreichste Jahrzehnt des kanadischen Medienforschers. Das Geheimnis seines Erfolges lag wohl nicht zuletzt darin, für all die oben angeführten Ereignisse (und noch für vieles andere, ja, wie zu sehen sein wird, eigentlich für buchstäblich „Alles"[1]) pointierte, mitunter erstaunlich einfache, meist provokative wie irritierende Erklärungen bereitzuhalten. Diese Erklärungen standen unmittelbar oder mittelbar so gut wie immer mit dem neuen Zauberwort des Jahrzehnts in Verbindung, ein Zauberwort, das seither selten in Beschreibung gesell-

[1] Siehe für diese treffende Wendung in Bezug auf McLuhans Zugriffsweise und die Rezeption von McLuhan in den 1960er Jahren: Brigitte Weingart, Alles (McLuhans Fernsehen im Global Village), in: Irmela Schneider u.a. (Hg.), Medienkultur der 60er Jahre. Diskursgeschichte der Medien nach 1945. Bd. 2, Opladen 2003, S. 215-240.

schaftlicher Befindlichkeit fehlen darf und das bis dato wenig an seiner Zauberkraft eingebüßt zu haben scheint, nämlich ‚die Medien'.[2] Zwar wusste man damals (wie im Übrigen auch heute noch) nicht recht, was genau mit ‚die Medien' gemeint sein soll (und was eigentlich nicht). Noch weniger wusste (und weiß) man, was sie mit uns eigentlich tun, während wir etwas mit ihnen tun. Dass ‚die Medien' aber ‚magische Kanäle' sind, die undurchsichtige, geheimnisvolle Effekte auf uns ausüben, diesen Verdacht artikulierte McLuhan wie kaum ein Zweiter.[3] Dass er den Menschen damals (und uns auch heute noch) überdies verspricht, man könne ‚die Medien' dennoch verstehen und so auch letztlich kontrollieren, dürfte die Attraktivität seiner Beobachtungen über ‚die Medien' nicht gerade geschmälert haben.

Der Hohepriester der Popkultur

Im Jahr 1969 bezeichnete das PLAYBOY-Magazin McLuhan als „Hohepriester der Popkultur und Metaphysiker der Medien".[4] Das ist für ein ‚Herrenmagazin', das sich in weiten Teilen ganz anderen Bedürfnissen widmet, eine erstaunlich hellsichtige Beschreibung. Hat doch McLuhan die mediale Signatur seiner Gegenwartskultur immer wieder in kühnen metaphysischen Spekulationen umrissen, die eigentümlich zwischen Kalauern, Pop-Jargon, Aphorismen, New-Age-Vokabular, hanebüchenen Assoziationen, labyrinthischen Verzweigungen voller Widersprüche, weitsichtigen Analysen, historischen Tiefenbohrungen und theologischer Spekulation oszillieren. Die abenteuerlichsten Behauptungen konnte er dabei im Brustton vollkommener Gewissheit äußern. Genau damit trägt McLuhan durchaus Züge eines ‚Hohepriesters'.

Wie es sich für einen erfolgreichen Hohepriester gehört, war McLuhan anscheinend in jenen Jahren, zumindest verbal, in Bestform. Man lud ihn gern und häufig als Gastredner ein. Auch in Wirtschaftskreisen war man von ihm augenscheinlich so angetan, dass man ihn häufig bat, vor Unternehmerverbänden oder vor Managern von Firmen wie IBM zu sprechen. Ab Mitte der 1960er

[2] Siehe dazu ausführlicher: Martin Lindner, Das Fernsehen, der Computer und das Jahrhundert von ‚die Medien'. Zur Konstruktion der *mediasphere* um 1950: Riesman, McLuhan, Bradbury, Orwell, Leinster, in: Archiv für Mediengeschichte – 1950, hrsg. von Lorenz Engell/ Bernhard Siegert/ Joseph Vogl, Weimar 2004, S. 11-34.

[3] Siehe zu dieser Wendung die deutsche Ausgabe von McLuhans heute wohl bekanntestem Buch: Magische Kanäle. Understanding Media [1968], Dresden/ Basel 1995 (engl. Original: Understanding Media. The Extensions of Man [1964]).

[4] Siehe dazu: Marshall McLuhan, Geschlechtsorgan der Maschinen. PLAYBOY-Interview mit Eric Norden, in: ders., absolute McLuhan, S. 7-55 (engl. Original: A Candid Conversation with the High Priest of Popcult and Metaphysician of Media, in: Playboy 3/16, 1969, S. 53-74, S. 58; auch online zugänglich unter: http://www.digitallantern.net/mcluhan/mcluhanplayboy.htm [16.12.10]).

war er zudem Dauergast in Fernsehtalkshows, was für die damaligen Verhältnisse durchaus ein Novum bedeutete. Denn es war verpönt, sich als Akademiker *dem* Medium populärkultureller Unterhaltung allzu häufig auszuliefern. Auch umgekehrt kam es normalerweise, zumindest was die kanadischen und US-amerikanischen Fernsehanstalten betraf, nicht gerade zu Begeisterungsstürmen, wenn ein Akademiker sich televisuell zu Wort melden wollte. Doch bei dem eloquenten wie gewitzten kanadischen Professor für englische Literatur, der sich in kurzen, dennoch druckreif dichten Sätzen zu artikulieren wusste, war das augenscheinlich anders.[5]

McLuhan war ganz ohne Zweifel ein Mann mit einer Mission. Aber, und hier enthüllt sich die tiefere Bedeutung der Bezeichnung McLuhans durch den PLAYBOY, er war nicht einfach irgendein Hohepriester, sondern eben einer *der Popkultur*. Damit ist nicht nur gemeint, dass McLuhan die Populärkultur seiner Zeit deutete und dies auch noch häufig in populärkulturellen Medien wie dem Fernsehen tat. Darüber hinaus füllte er sein Hohepriesteramt mit einer der Popkultur entsprechenden selbstironischen Distanz und Gelassenheit aus, die mitunter clowneske Züge annehmen konnte. Legendär ist etwa seine Standardantwort, wenn er gebeten wurde, den einen oder anderen Gedanken noch einmal genauer zu erläutern, den er in einem Vortrag äußerte, oder ihm ein Widerspruch in der Argumentation vorgehalten wurde. McLuhan pflegte auf solche Einwürfe achselzuckend zu antworten: „Wenn Ihnen das nicht gefällt, erzähle ich Ihnen etwas anderes."[6] Nicht weniger legendär ist seine Aussage: „Ich behaupte nicht, meine Theorien zu verstehen – schließlich sind sie ziemlich schwierig."[7] Vor allem gegen Ende der 1960er Jahre schien der ‚Hohepriester der Popkultur und Metaphysiker der Medien' so hoch im Kurs zu stehen, dass ein deutscher Rezensent, der Schriftsteller Helmut Heißenbüttel, bereits ein Jahr vor dem angeführten PLAYBOY-Interview in einem Radio-Feature über McLuhan von einem „Zeitalter des McLuhanismus"[8] sprechen konnte.

Der Aufstieg

McLuhan erfuhr in den 1960er Jahren einen geradezu kometenhaften Aufstieg. 1941 hatte er über einen eher unbekannten Satiriker aus dem 17. Jahrhundert,

[5] Siehe dazu ausführlicher: Philip Marchand, Marshall McLuhan. Botschafter der Medien. Biographie, Stuttgart 1999, S. 79, S. 216ff. und S. 245ff.

[6] Zitiert nach: Neil Postman, Vorwort, in: Marchand, McLuhan, S. 7-15, hier: S. 8; zu einer ähnlichen Aussage siehe: Marchand, McLuhan, S. 192.

[7] Zitiert nach: ebd., S. 280.

[8] Helmut Heissenbüttel [sic!], Die totale Vermittlung. Von Walter Benjamin zu Marshall McLuhan. Ein kritischer Vergleich [Manuskriptvorlage zur Sendung vom 25.2.1968 auf SENDER FREIES BERLIN], S. 2.

nämlich Thomas Nashe, in englischer Philologie promoviert. Diese Doktorarbeit ist für McLuhans Verständnis der ‚Grammatik der Medien' zwar retrospektiv äußerst aufschlussreich; damals jedoch interessierte sich für diese Arbeit außer deren Gutachtern wohl kaum jemand. Anfang der 1950er Jahre veröffentlichte der inzwischen immerhin zu Professorenehren gekommene McLuhan ein Buch, an dem er knapp zehn Jahre (wenngleich sporadisch) gearbeitet hatte. DIE MECHANISCHE BRAUT, so der Titel, gewählt in Anlehnung an Marcel Duchamps Kunstwerk DIE MECHANISCHEN JUNGGESELLEN, enthielt eine Reihe von Werbeanalysen mit dezidiert kulturkritischem Unterton. Vor allem die Form dieses Buchs ist ungewöhnlich: Beim Blättern findet man auf den linken Seiten jeweils eine Werbeanzeige, einen Zeitungsausschnitt oder eine Comicseite, auf der rechten McLuhans Analysen und Assoziationen dazu. Obwohl sich McLuhan in dieser Art Auseinandersetzung mit der Gegenwartskultur intellektuelle Anerkennung und öffentliche Aufmerksamkeit erhoffte, blieb beides weitgehend aus. Der Autor selbst führte das auf die Eingriffe und Beschneidungen des Verlages zurück. In einem Brief an Ezra Pound heißt es diesbezüglich 1951 sichtlich frustriert und unverhohlen chauvinistisch: „Publishers offices now are crammed with homosexuals who have a horror of any writing with balls to it."[9]

Erst mit der Zeitschrift EXPLORATIONS, die sich aus Geldern der Ford-Stiftung finanzierte und die McLuhan (mit Unterbrechungen) gemeinsam mit dem Anthropologen Edmund Carpenter zwischen 1953 und 1959 herausgab, sollte sich die intellektuelle Anerkennung in einem größeren Umfang einstellen.[10] In Wissenschaftskreisen machten Carpenter und McLuhan im Rahmen der EXPLORATIONS mit ungewöhnlichen und innovativen Ideen auf sich aufmerksam. Sollte doch in dieser Zeitung nicht weniger als die ‚Grammatik der neuen Medien' untersucht werden, wie es bündig im Vorwort zu einer Anthologie heißt, die zentrale Texte der Zeitschrift versammelt: „Without an understanding of media grammars, we cannot hope to achieve a contemporary awareness of the world in which we live."[11] Um die Strukturen der gegenwärtigen Medienwelt verstehen zu können, versammelten Carpenter und McLuhan diverse namhafte Forscher aus unterschiedlichen disziplinären Zusammenhängen wie etwa den Architekturhistoriker und Wölfflin-Schüler Siegfried Giedion oder McLuhans Kollege an der Universität in Toronto, den Literatur-

[9] Marshall McLuhan, Letters of Marshall McLuhan, hrsg. von Matie Molinaro u.a., Oxford u.a. 1987, S. 217.
[10] Siehe dazu ausführlicher: Marchand, McLuhan, S. 172ff. oder auch: W. Terrence Gordon, Marshall McLuhan. Escape into Understanding. A Biography, New York 1997, S. 160ff.
[11] Edmund Carpenter/ Marshall McLuhan, Introduction, in: dies. (Hg.), Explorations in Communication. An Anthology [1960], London 1970, S. ix-xii, hier: xii.

wissenschaftler Northrop Frye oder auch einen der damals führenden Experten für Zen-Buddhismus, Daisetz Teitaro Suzuki. Diese Art der (interdisziplinären) Medienanalyse war für Geisteswissenschaftler, allen voran Philologen, ziemlich neu. Der ganz große Durchbruch jenseits des akademischen Elfenbeinturmes war für McLuhan damit jedoch immer noch nicht verbunden. Dieser erfolgte erst in den 1960er Jahren.

Der Durchbruch

1962 erschien DIE GUTENBERG-GALAXIS.[12] Darin präsentierte McLuhan zum ersten Mal, nachdem er die Thesen des Wirtschaftshistorikers Harold A. Innis zur tragenden Rolle von Medientechnologien für Geschichtsverläufe kennen gelernt hatte, seine Vorstellung kulturgeschichtlicher Prozesse als *medienbestimmter* in Buchform. Für dieses Buch, das größtenteils wie eine kommentierte Zitatencollage wirkt und dessen Titel im populärkulturellen Gedächtnis der folgenden Jahrzehnte seinen festen Platz einnehmen sollte, erhielt McLuhan den in Kanada angesehenen GOVERNOR-GENERAL'S AWARD für kritische Prosa. Im selben Jahr wurde eigens für den Professor für englische Literatur das CENTRE FOR CULTURE AND TECHNOLOGY an der Universität in Toronto gegründet.[13] Damit sollten die Abwanderungspläne zerstreut werden, die McLuhan durchaus hegte. Wurde er doch nun auf einmal von anderen Universitäten, vor allem aus den USA, umworben. Die Strategie der Universität Toronto hatte Erfolg: Bis zu seinem Tod im Jahre 1980 sollte McLuhan, abgesehen von einigen Gastdozenturen, das Center leiten.

1964 wurde dann das Buch veröffentlicht, das wohl bis dato McLuhans berühmtestes, auf jeden Fall wissenschaftlich einflussreichste sein dürfte, nämlich UNDERSTANDING MEDIA. Dieses Buch ging weg wie die sprichwörtlichen warmen Semmeln. Binnen kürzester Zeit waren bereits knapp 100.000 Exemplare verkauft.[14] Das ist durchaus erstaunlich. Handelt es sich doch um ein inhaltlich recht sperriges Werk, das aus knapp 400 eng bedruckten Seiten besteht. In den Folgejahren wurde es in viele Sprachen übersetzt. Die deutsche Übersetzung, im Übrigen die erste Übersetzung eines Buches von McLuhan ins Deutsche, wartete mit einem noch verheißungsvolleren Titel als das Original auf. UNDERSTANDING MEDIA wanderte in den Untertitel und als Haupttitel wählte man stattdessen: DIE MAGISCHEN KANÄLE. Das entsprach durchaus präzise der Zielrichtung des Buches. Ging es doch darin primär um die Beob-

[12] Marshall McLuhan, Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters [1968], Dresden/ Basel ^{2}1995 (engl. Original: The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man [1962]).
[13] Siehe dazu ausführlicher: Marchand, McLuhan, S. 221ff. und: Gordon, McLuhan, S. 185ff.
[14] Siehe: Marchand, McLuhan, S. 244.

achtung und Erläuterung, wie Medien, quasi hinter unserem Rücken und scheinbar wie eine übernatürliche Instanz, unsere Wahrnehmungen, Erkenntnisse und Kommunikationsweisen beeinflussen, ja regelrecht umformen. Das Buch wurde zwar nicht nur gefeiert, vor allem europäische Intellektuelle reagierten darauf äußerst skeptisch, aber eben beinah weltweit als eine Position wahrgenommen, zu der man sich zumindest zu verhalten hatte, wollte man im akademischen Diskurs Schritt halten.

Zur Steigerung des Bekanntheitsgrades in der Öffentlichkeit trug Mitte der 1960er Jahre wohl noch sehr viel mehr als dieses Buch ein Porträt bei, das kurz nach der Veröffentlichung von DIE MAGISCHEN KANÄLE erschien und aus dem noch Jahre später immer wieder zitiert wurde.[15] Dieser Artikel prägt McLuhans Bild in der Öffentlichkeit wie wohl kein anderer. Der Journalist und Schriftsteller Tom Wolfe, der vor allem bekannt wurde aufgrund seines Romans FEGEFEUER DER EITELKEITEN und der Verfilmung seines Berichts über die Frühphase des amerikanischen Weltraumprogramms THE RIGHT STUFF, veröffentlichte im November 1965 ein längeres Porträt über McLuhan in einer Sonntagsbeilage der Zeitung WORLD JOURNAL TRIBUNE Unter dem Titel: WHAT IF HE IS RIGHT? entwirft Wolfe das Bild eines typischen zerstreuten Professors, der sich um sein Aussehen keine Sorgen macht. Ein charakteristisches Detail hebt Wolfe dabei hervor, nämlich einer speziellen Krawatte: „If he feels like it, he just puts on the old striped tie with the plastic neck band. You just snap the plastic band around your neck and there the tie is, hanging down and ready to go, Pree-Tide."[16] Für diese Art von Krawatte wurde McLuhan in der Folge nachgerade berühmt. Nachdem Wolfe zu Beginn seines Porträts das schrullige und clowneske an McLuhans Auftreten mit milder Ironie beschrieben hat, folgt im nächsten Abschnitt, der Satzteil, der eine erfolgreiche Karriere in der nordamerikanischen und der europäischen Presse machen sollte. Darin wird das gängige Klischee des zerstreuten Professors mit einer nicht weniger gängigen Erweiterung versehen. Es handelt sich um den Topos des herausragenden Genies, das von Normalsterblichen nicht recht verstanden werden kann und aufgrund seiner neuartigen Gedanken zunächst einmal verlacht wird. Über kurz oder lang werden sich aber die revolutionären Gedanken Bahn brechen. „Suppose he is what he sounds like, the most important thinker since Newton, Darwin, Freud, Einstein, and Pavlov, studs of the intelligentsia game suppose he is the oracle of the modern times – *what if he is right?*".[17] In dieser Ahnengalerie

[15] Siehe auch: ebd., S. 251f.

[16] Tom Wolfe, What if he is right?, in: New York (Sonntagsmagazinsektion von World Journal Tribute), Nov. 1965; auch online zugänglich: http://www.digital-lantern.net/mcluhan/course/spring96/wolfe.html [11.12.2010].

[17] Ebd.

fühlte sich McLuhan durchaus wohl, wie er dem Verfasser des Artikels in einem Brief versicherte.[18]

1967 veröffentlichte McLuhan sein bis heute auflagenstärkstes Buch. Es trägt den Titel THE MEDIUM IS THE MASSAGE (dt.: DAS MEDIUM IST MASSAGE).[19] Dies ist ein Wortspiel, das auf dem bekanntesten Slogans McLuhans aus DIE MAGISCHEN KANÄLE referiert, nämlich „The Medium is the Message".[20] Aus der ‚M*e*ssage' wird hier die ‚M*a*ssage'. Das Buch beinhaltet Textausschnitte und Thesen aus McLuhans vorhergehenden Büchern und kombiniert diese mit Fotografien, Collagen, Zeichnungen und Letterdruck-Experimenten, die der Publizist und Autor Jerome Agel gemeinsam mit dem Buchdesigner Quentin Fiore entwarf. Dieses kleine Buch, das man innerhalb einer bis zwei Stunden durchgeblättert hat, verkaufte sich sage und schreibe über eine Million Mal.[21]

Mit unterschiedlichen Kooperationspartnern und Verlagen waren zudem Ende der 1960er Jahre mindestens acht weitere Buchprojekte angedacht. Ferner war eine Buchreihe geplant, DIE MARSHALL MCLUHAN BIBLIOTHEK, die von McLuhan ausgewählt die maßgeblichen Texte für das Verständnis der Gegenwartskultur umfassen sollte. Der Unternehmer Eugene Schwarz konzipierte für McLuhan gar eine Art Late-Night-Talkshow: In der MARSHALL MCLUHAN SHOW sollte der Medienforscher Gäste aus Kunstkreisen, Wissenschaft und Wirtschaft empfangen und in lockerer Atmosphäre mit diesen über die wichtigen Dinge der Zeit plaudern. Aus den meisten dieser Projekte wurde schließlich nichts, wohl auch, weil McLuhan beinah obsessiv immer weitere Projektideen in immer kürzeren Abständen entwarf, für deren tatsächliche Realisierung dann aber immer weniger Zeit blieb. „I wish I had time to go into it in detail, but [...]."[22] Diese Wendung findet sich häufig in McLuhans Briefen. Kaum war ein Projekt kurz skizziert, hetzte McLuhan zum nächsten. Zusehends verzettelte er sich – ganz buchstäblich.[23] Jedenfalls zeigt die Existenz solcher Projekte und Kooperationspläne auch, welch hohe Popularität McLuhan zu dieser Zeit genoss oder zumindest, welche Anziehungskraft man ihm von unterschiedlicher Seite zutraute.

[18] Siehe: McLuhan, Letters, S. 330.

[19] Marshall McLuhan/ Quentin Fiore, Das Medium ist Massage [1969], Frankfurt u.a. 1984 (engl. Original: The Medium is the Massage [1967]).

[20] McLuhan, Magische Kanäle, S. 21.

[21] Siehe dazu ausführlicher: Marchand, McLuhan, S. 272ff.

[22] McLuhan, Letters, S. 267.

[23] Allein in McLuhans Büro an der Universität von Toronto wurden nach seinem Ableben ca. 800.000 lose dicht beschriebene Blätter gefunden – siehe dazu Matie Molinaro, Preface I, in: McLuhan, Letters, S. vii-ix, hier: S. viii.



und wie!

„Die größten zivilisatorischen Er sellschaften, in denen sie auftre rungenschaften haben die Ge- ten, fast zu Grunde gerichtet."

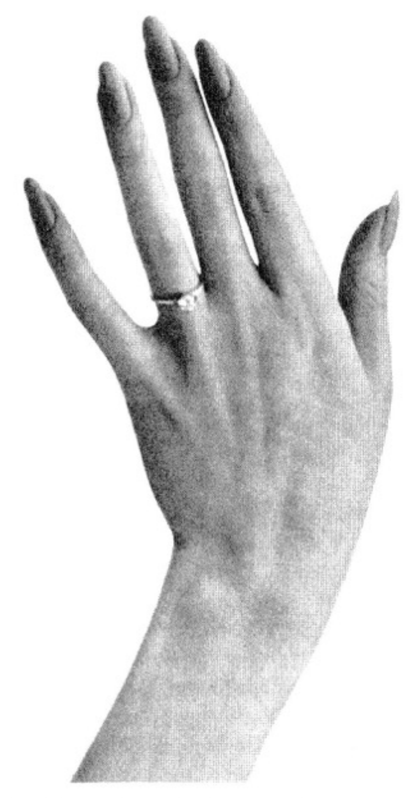
A. N. Whitehead

Das Medium oder der Prozess unserer Zeit – die elektronische Technologie – verändert die Form und Struktur sozialer Beziehungsmuster und alle Aspekte unseres Privatlebens. Es zwingt uns, praktisch jeden Gedanken, jede Handlung und jede Institution, die bisher als selbstverständlich galten, zu überdenken und neu zu bewerten. Alles verändert sich – du, deine Familie, deine Nachbarn, deine Ausbildung, deine Arbeit, deine Regierung, deine Beziehung zu „den anderen". Und die Veränderungen sind gravierend.

Gesellschaften wurden schon immer stärker von der Natur der Medien geprägt, mit denen Menschen kommunizieren, als vom Inhalt der Kommunikation. So ist beispielsweise das Alphabet eine Technologie, die von kleinen Kindern vollkommen unbewusst aufgesogen wird – wie durch Osmose. Wörter und die Bedeutung von Wörtern lenken das Denken und Handeln der Kinder automatisch in bestimmte Bahnen. Die Technologien Alphabet und Buchdruck begünstigten und verstärkten den Prozess der Fragmentierung, Spezialisierung und Distanzierung. Die Technologie der Elektrizität fördert Tendenzen der Vereinigung und stärkt das Engagement. Ohne Kenntnis der Wirkungsweise von Medien ist es unmöglich, Prozesse des sozialen und kulturellen Wandels zu verstehen.

Die alte Schule der Beobachtung ist heute bedeutungslos, denn sie basiert auf psychologischen Reaktionen und Konzepten, die unter dem Einfluss einer früheren Technologie – der Mechanisierung – entstanden sind.

In Zeiten bedeutender technologischer und kultureller Umbrüche entstehen unweigerlich große Verwirrung und ein Gefühl tiefer Verzweiflung. Wir leben vor allem deswegen im „Zeitalter der Angst", weil wir versuchen, die Aufgaben von heute mit den Mitteln und Methoden von gestern zu bewältigen.



1966 wurden in den USA 30 Millionen Spielzeuglaster verkauft.

Die Jugend findet sich in der gegenwärtigen Umwelt, dem elektronischen Drama, instinktiv zurecht. Ihre Erlebniswelt ist mythisch und voller Tiefe. Darin liegt der Grund für die große Entfremdung der Generationen. Kriege, Revolutionen und Aufstände sind Schnittstellen der neuen, von elektronischen Informationsmedien geschaffenen Umwelten.

„Bei der Beurteilung von Ideen darf man nicht vergessen, dass das Beharren auf Nüchternheit und Klarheit der Sentimentalität entspringt und die verwirrende Vielschichtigkeit der Tatsachen vernebelt. Das Beharren auf Klarheit um jeden Preis beruht auf einer abergläubischen Vorstellung davon, wie menschliche Intelligenz funktioniert. Unser Denken greift nach rettenden Strohhalmen, die wir Prämissen nennen, und hängt an seidenen Fäden, die wir Schlussfolgerungen nennen."

A. N. Whitehead, „Adventures in Ideas"

Wir leben in einer Zeit der Grenzüberschreitungen, der Auflösung alter Kategorien, des Herumexperimentierens. Wenn man zwei scheinbar völlig unvereinbare Elemente auf neue, ungewöhnliche Art nebeneinander stellt und miteinander ins Gleichgewicht bringt, macht man oft verblüffende Entdeckungen.

Lernen, der Prozess der Bildung, wird schon seit langem nur noch mit Unlust assoziiert. Wir sprechen vom „Ernst" des Studiums. Dabei bietet gerade unsere Zeit die Möglichkeit, Wissen durch Humor zu vermitteln. Ein geistreicher, beißender Witz kann mehr Einsichten enthalten als die Plattitüden zwischen so manchen Buchdeckeln.

„Das Medium ist die Massage" ist ein Panorama der Gegenwart, ein Kollid-oskop aus zusammengeschnittenen Situationen.

Medienforschern wird beständig vorgeworfen, den wahren Problemen aus dem Weg zu gehen und sich statt auf die „Substanz" bloß auf Mittel und Prozesse zu konzentrieren. Solchen Klagen entgeht der rapide und dramatische Wandel der „Substanz". Überleben ist unmöglich, wenn man sich seiner Umwelt, dem sozialen Drama, mit einer starren, unveränderlichen Haltung nähert – eine geistlose, immer gleiche Reaktion auf das Verkannte.



du



Wie viel verdienst du? Hast du schon mal an Selbstmord gedacht? Bist du oder warst du jemals ...? Bist du dir der Tatsache bewusst ...? Ich habe hier vor mir liegen ... Elektronische Kommunikationsapparate für eine allumfassende tyrannische Überwachung von der Empfängnis bis ins Grab führen zu einem schwerwiegenden Konflikt zwischen unserem Anspruch auf Privatsphäre und dem Bedürfnis der Gemeinschaft, sich Wissen über uns zu verschaffen. Die älteren, traditionellen Vorstellungen eines privaten, isolierten Denkens und Handelns – die Muster mechanistischer Technologien – werden durch die neuen Methoden der instantanen elektronischen Informationsbereitstellung, der elektronisch computerisierten Datenbank ernsthaft bedroht – von dieser großen Klatschspalte, die nichts vergibt, nichts vergisst, die keine „Fehler" der Vergangenheit löscht und aus der es kein Entrinnen gibt. Wir sind bereits an einem Punkt angelangt, an dem eine therapeutische Kontrolle ausgeübt werden muss, die aus dem Wissen um die Medien und ihre umfassenden Auswirkungen auf uns alle resultiert. Wie soll unsere neue Umwelt programmiert werden, heute, da unser Leben bereits so intensiv mit dem aller anderen verknüpft ist und wir alle, ohne uns dessen bewusst zu sein, für die soziale Veränderung arbeiten? Woher kommt dieses Brummmmmmmmmmmmmmmmmen?

12



deine familie

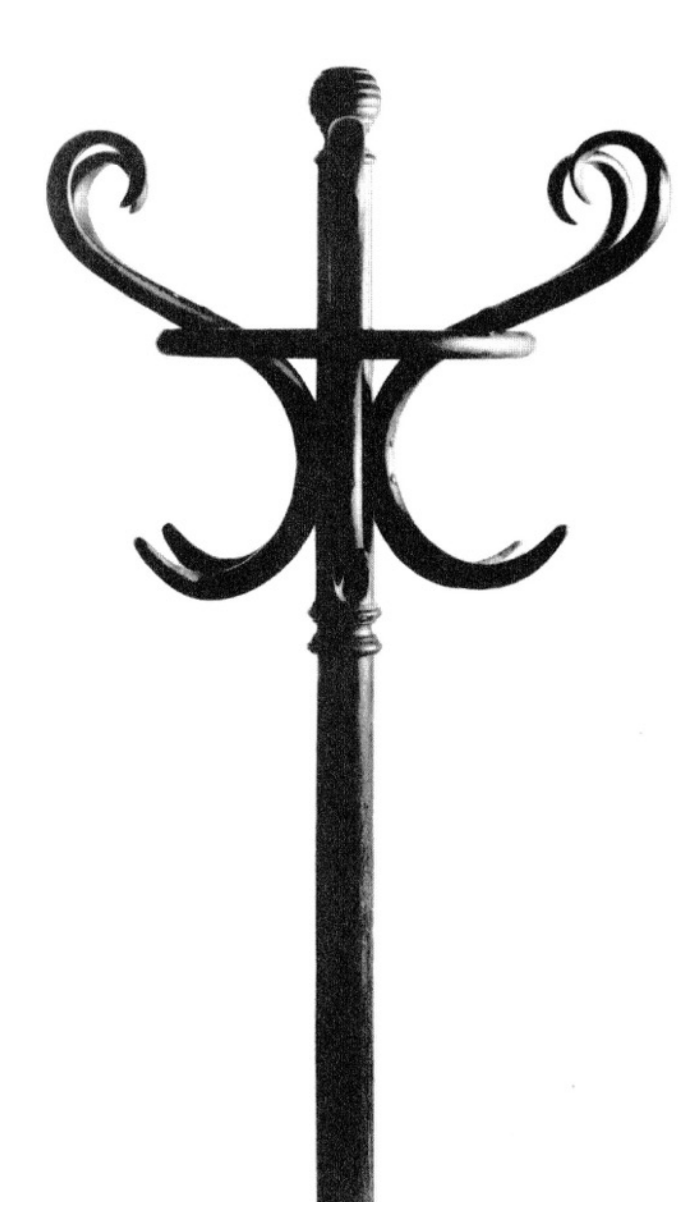
Dein Familienkreis hat sich erweitert. Der weltumfassende Pool an Information, der von den elektronischen Medien – Filmen, Satelliten, Flugverkehr – erzeugt wurde, übersteigt die Einflussmöglichkeiten von Mama und Papa um ein Vielfaches. Der Charakter wird nicht mehr nur von zwei aufrichtig bemühten, unbeholfenen Experten geformt. Heute ist die ganze Welt eine Bühne voller Weisheiten.

deine nachbarn



Der elektrische Schaltkreis hat die Herrschaft von „Raum" und „Zeit" beseitigt und überflutet uns unmittelbar und pausenlos mit den Sorgen aller anderen Menschen. Er hat den Dialog wiederhergestellt, und zwar im globalen Maßstab. Seine Botschaft heißt Totale Veränderung, die jeder psychischen, sozialen, ökonomischen und politischen Borniertheit ein Ende setzt. Alte kommunale, regionale und nationale Einteilungen erweisen sich als unbrauchbar. Nichts liegt dem Geist der neuen Technologie ferner als „ein Platz für alles und alles an seinem Platz". Es gibt keinen Weg zurück.

14



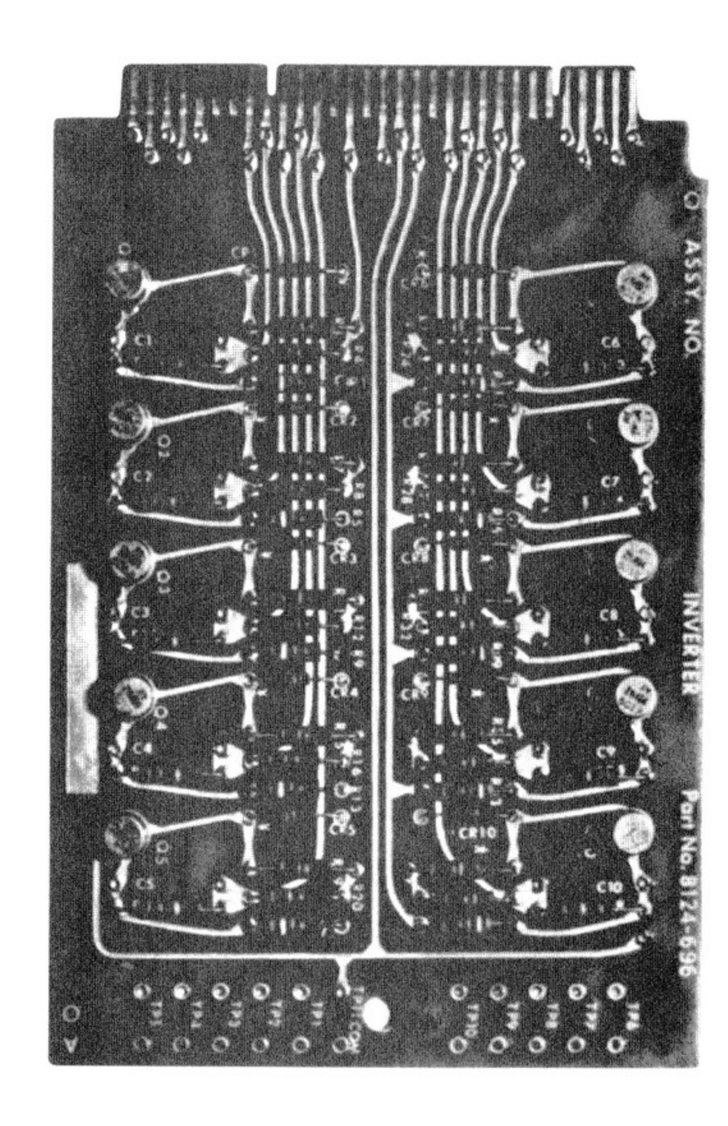
deine ausbildung



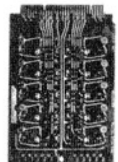
Welten liegen zwischen dem modernen Zuhause mit seinen vernetzten elektronischen Informationen und dem Klassenzimmer. Das Fernsehkind von heute ist auf aktuelle Nachrichtenmeldungen für Erwachsene – Inflation, Unruhen, Krieg, Steuern, Verbrechen, Bademode – eingestellt und reagiert mit Verwunderung auf die Welt des 19. Jahrhunderts, die noch immer das herrschende Bildungswesen prägt, in dem Information knapp ist, aber geordnet in fragmentierte, klassifizierende Muster, Fächer und Stundenpläne: eine Umwelt, die stark an eine Fabrikanlage mit Lagern und Fließbändern erinnert.

Das „Kind" ist eine Erfindung des 17. Jahrhunderts, die beispielsweise zur Zeit Shakespeares noch unbekannt war. Das Kind war Teil der Erwachsenenwelt und es gab nichts, was man als Kindheit in unserem Wortsinn bezeichnen könnte.

Kinder wachsen heute in einer absurden Situation auf, weil sie in zwei Welten leben, die ihnen beide nicht helfen, erwachsen zu werden. Erwachsenwerden, das ist heute Arbeit – und zwar in allem. Unterricht allein wird zu wenig sein.



dein job



„Was tust du, wenn dieser Stromkreis deinen Job macht?"

„Jobs" sind eine relativ neue Form der Arbeit. Vom 15. bis zum 20. Jahrhundert beobachten wir einen fortwährenden Prozess der Fragmentierung in den Arbeitsabläufen, die Grundlage von „Mechanisierung" und „Spezialisierung". Diese Verfahren helfen uns in dieser neuen Zeit weder zu überleben noch bei Verstand zu bleiben.

Unter den Bedingungen elektrischer Schaltungen neigen alle fragmentierten Jobmuster dazu, sich wieder zu einbeziehenden und anspruchsvollen Rollen oder Formen der Arbeit zusammenzusetzen, die immer mehr dem ähneln, was wir unter Lehren, Lernen und einem „Dienst am Menschen" verstehen – im althergebrachten Sinne echter Loyalität.

Leider zeigen viele gut gemeinte politische Reformprogramme, die den sozialen Folgen der Arbeitslosigkeit die Spitze nehmen wollen, dass sie keine Ahnung von der wahren Natur medialer Einflüsse haben.

„Nur hereinspaziert!", sagte der Computer zum Spezialisten.

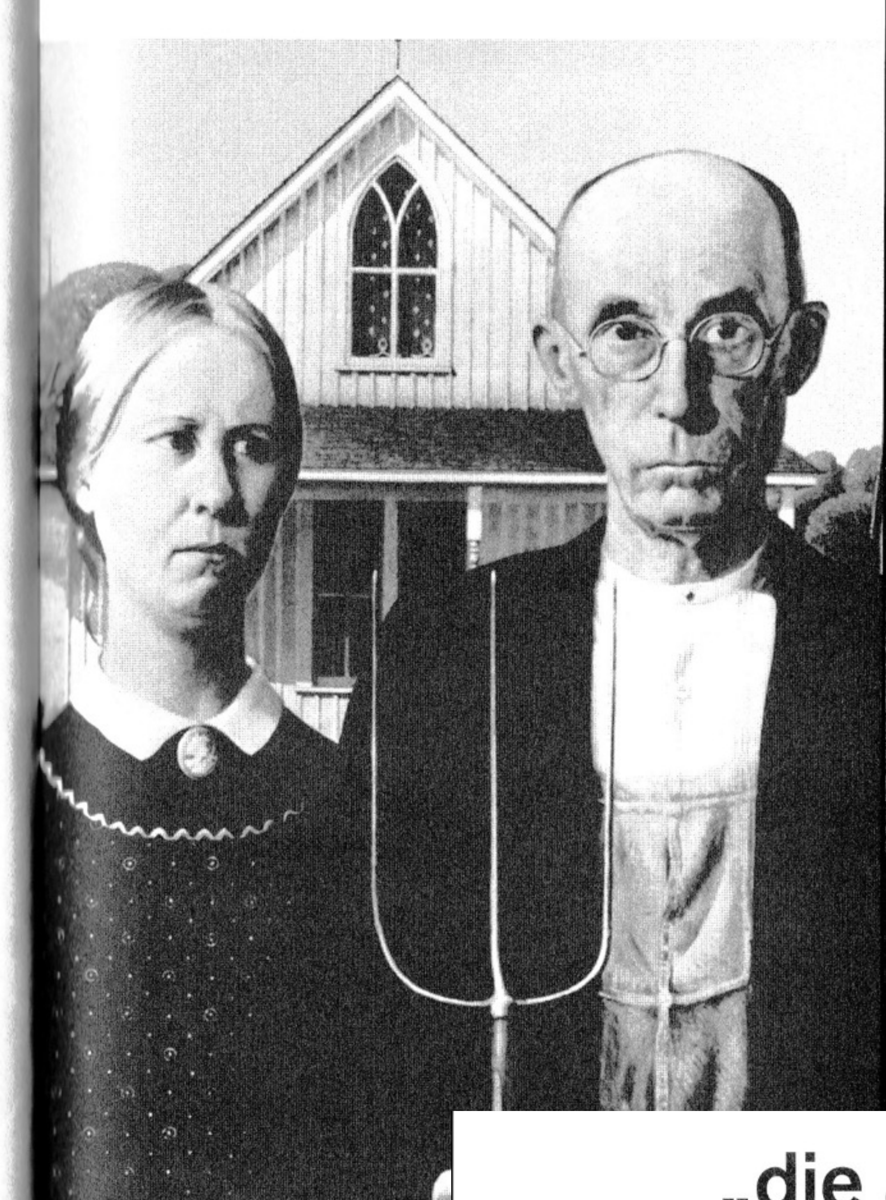
deine regierung



Nasenzählen, ein beliebter Teil der Fragmentierungsprozesse im 18. Jahrhundert, wurde in einer auf instantaner elektronischer Geschwindigkeit basierenden Umwelt schnell zu einer schwerfälligen und ineffektiven Form gesellschaftlicher Bestandsaufnahme. Die Öffentlichkeit im Sinne eines großen Konsenses von einzelnen, unterschiedlichen Standpunkten hat ausgedient. Heute kann das Massenpublikum (Nachfolger der „Öffentlichkeit") als kreative, teilhabende Kraft eingesetzt werden. Aber man setzt ihm Fertigprodukte zur passiven Unterhaltung vor. Die Politik gibt Antworten von gestern auf Fragen von heute.

Eine neue „Politik" entsteht auf eine Weise, die wir noch nicht wahrgenommen haben. Das Wohnzimmer ist zur Wahlkabine geworden. Durch das Fernsehen nehmen wir heute teil an Demonstrationen, Kriegen, Revolutionen, Umweltverbrechen und anderen Ereignissen. Und das verändert alles.

22



„die anderen"

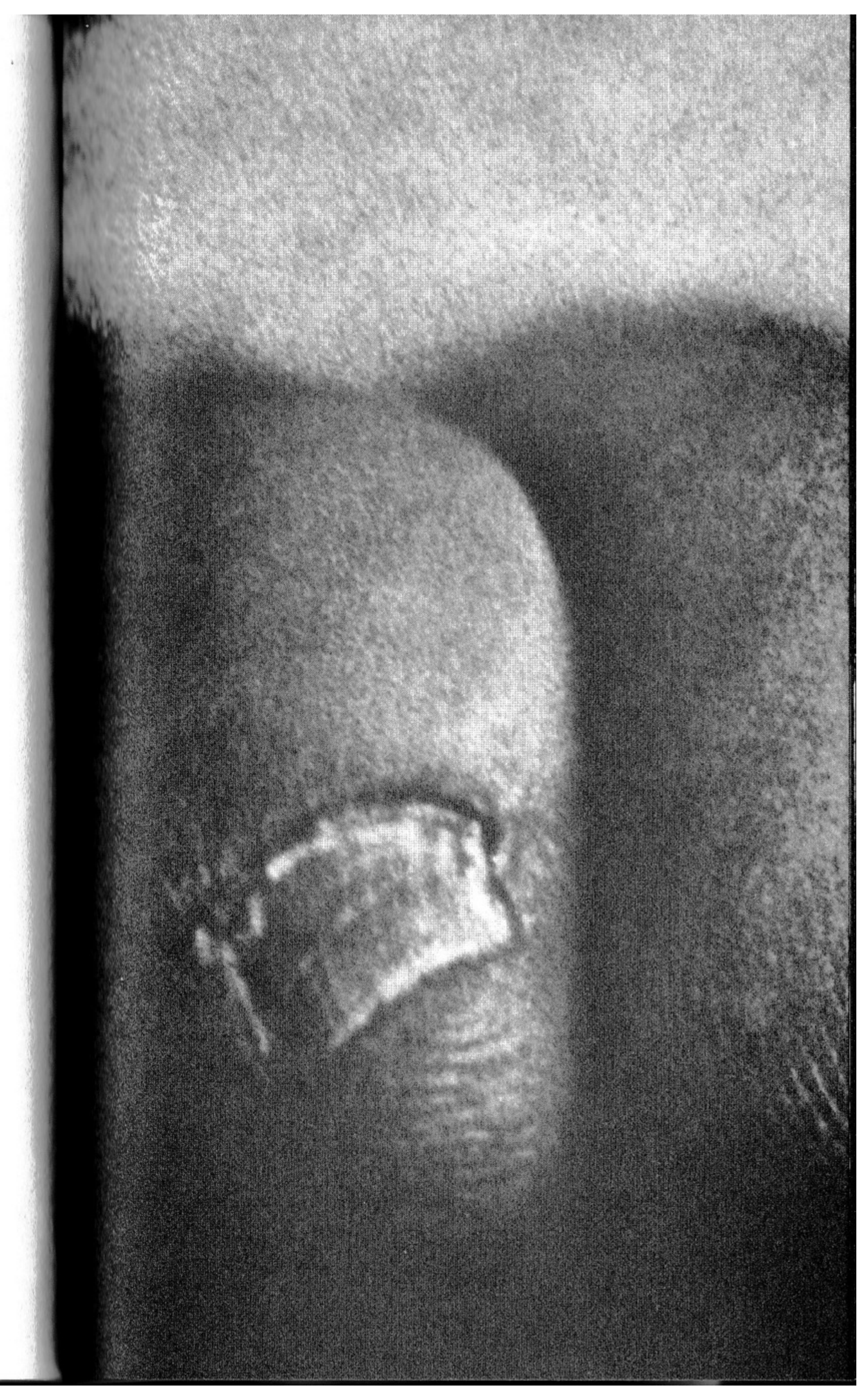


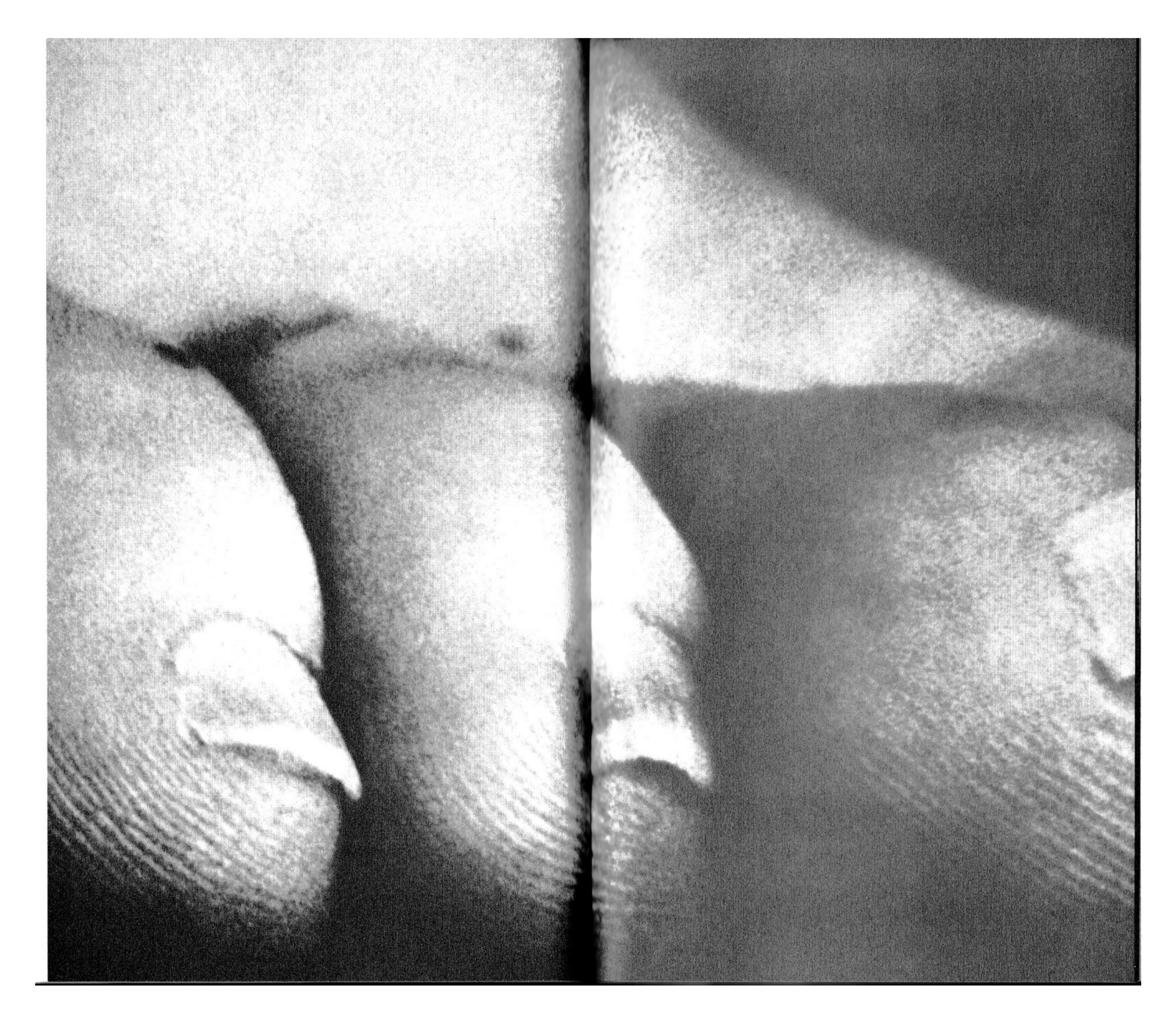
Wahrnehmungsschock! In einer elektronischen Informationsumwelt können Minoritäten nicht mehr ausgegrenzt – ignoriert – werden. Zu viele Menschen wissen zuviel voneinander. Unsere neue Umwelt zwingt uns zu Engagement und Teilnahme. Heute nehmen wir, ob wir wollen oder nicht, Anteil am Leben aller anderen und sind füreinander verantwortlich.

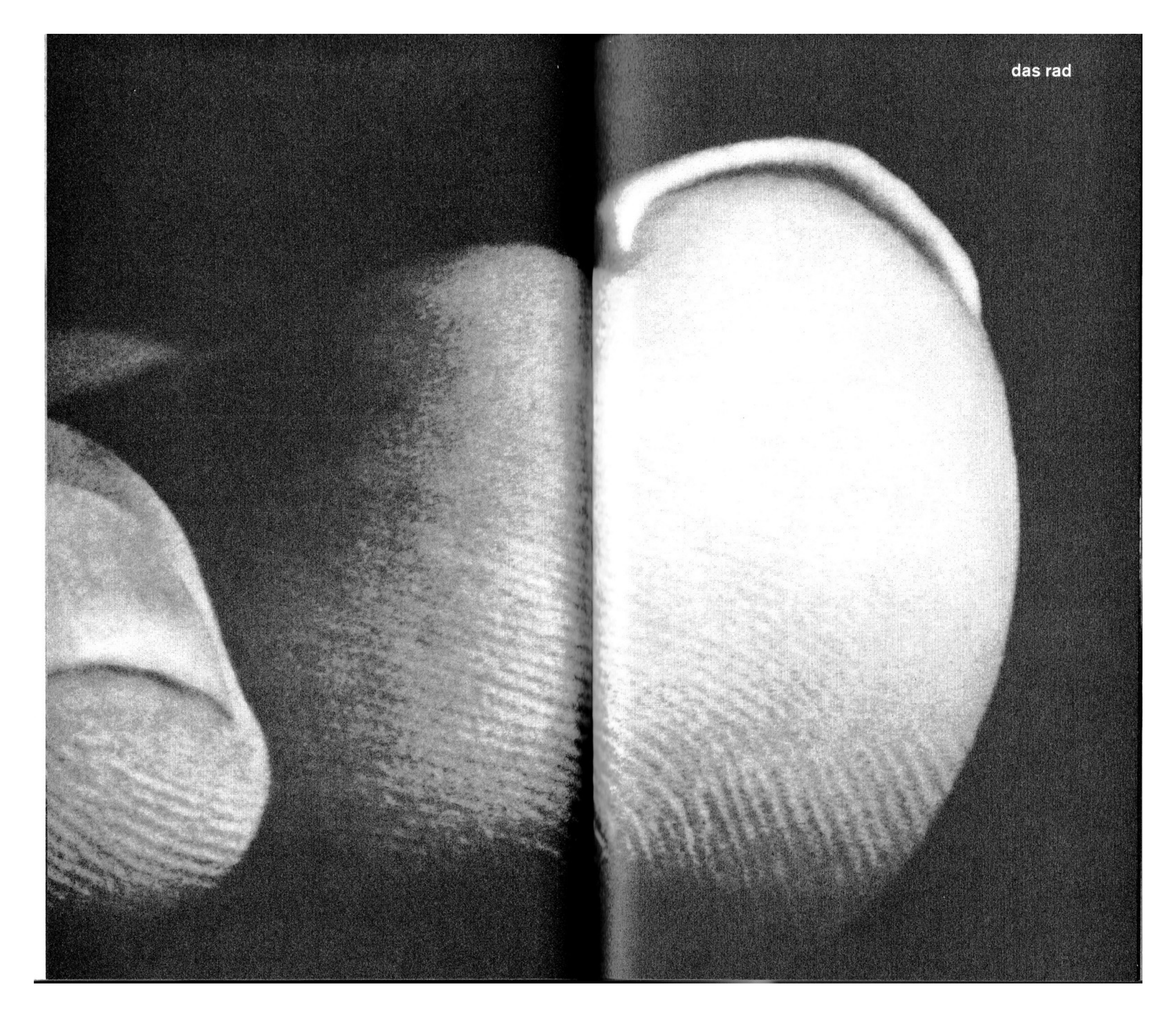
es gibt absolut keine unvermeidlichkeit so lange man bereit ist, über den stand der dinge nachzudenken

Alle Medien krempeln uns völlig um. Sie sind so weitreichend in ihren persönlichen, politischen, wirtschaftlichen, ästhetischen, psychologischen, moralischen, ethischen und sozialen Konsequenzen, dass sie keinen Teil von uns unangetastet, unberührt und unverändert lassen. Das Medium ist die Massage. Jedes Verständnis sozialer und kultureller Veränderungen ist unmöglich, wenn man nicht weiß, wie Medien als Umwelten funktionieren.

Alle
Medien
sind
Erweiterungen
einer
psychischen
oder
physischen
Fähigkeit
des
Menschen

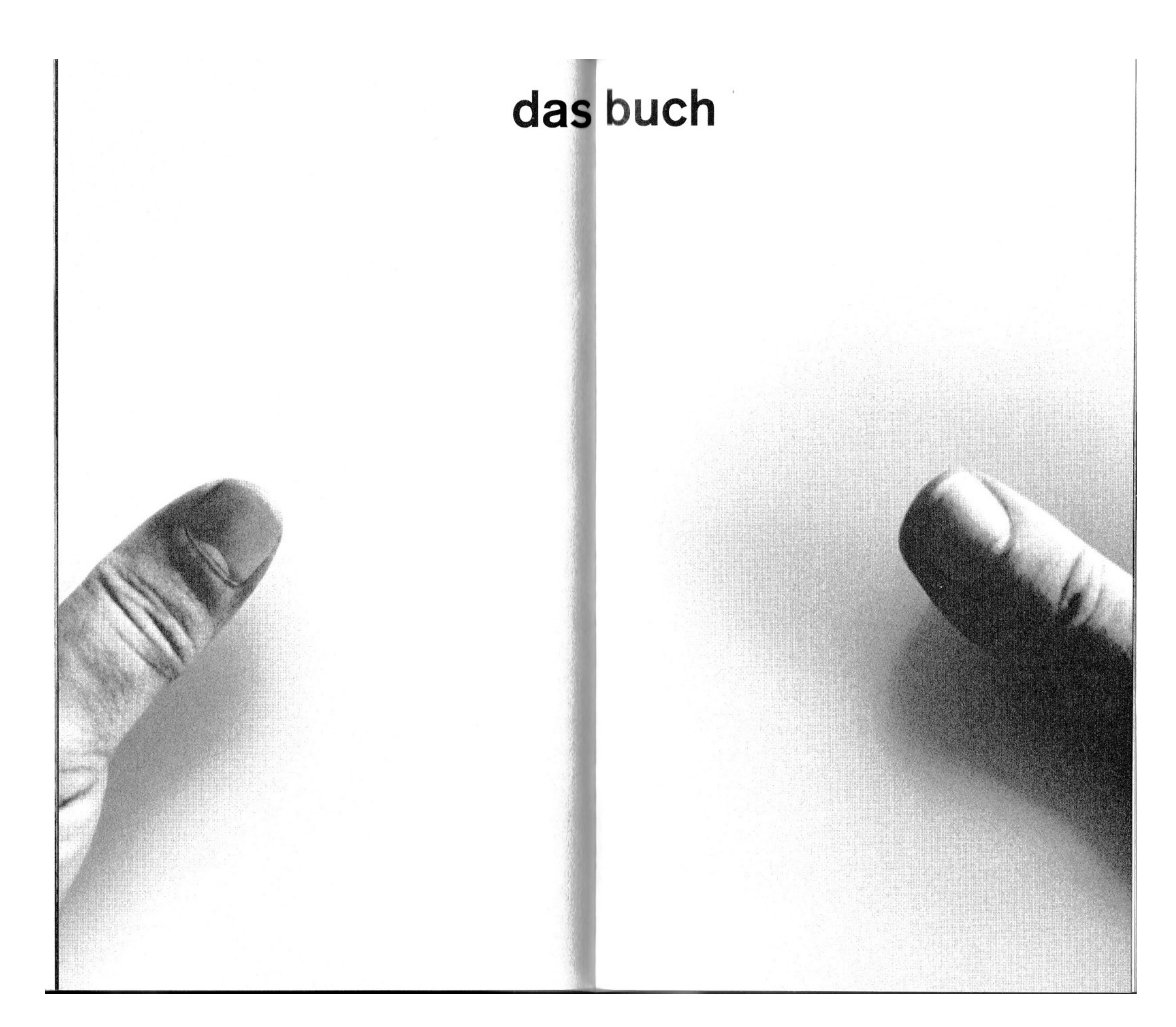





das rad



... ist eine Erweiterung des Fußes


das buch


ist eine erweiterung des auges ...


kleidung, eine erweiterung der haut ...



der elektrische schaltkreis,

eine erweiterung des zentralen nerven systems

41

Medien verändern die Umwelt und damit die Gewichtung der Sinneswahrnehmungen. Schon die Erweiterung eines einzigen Sinnes verändert unser Denken und Handeln – unsere Wahrnehmung der Welt.

Wenn sich
diese
Gewichtungen
verschieben,

verändert sich der Mensch.

Das dominante Organ der Wahrnehmung und sozialen Orientierung in voralphabetischen Gesellschaften war das Ohr – „Hören hieß Glauben“. Durch das phonetische Alphabet wurde die magische Welt des Ohres gezwungen, sich der neutralen Welt des Auges zu unterwerfen. Der Mensch bekam ein Auge für ein Ohr.

Die abendländische Geschichte wurde über dreitausend Jahre hinweg vom phonetischen Alephbet geprägt – einem Medium, das einzig durch das Auge wahrgenommen wird. Das Alphabet ist ein Konstrukt unverbundener Einzelteile, die selbst keine semantische Bedeutung besitzen und die in einer Linie nach einer festgelegten Ordnung wie Perlen aufgefädelt werden müssen. Das Alphabet führte zu der Konvention, die Umwelt in visuellen und räumlichen Kategorien wahrzunehmen – besonders in Kategorien eines Raumes und einer Zeit, die uniform sind,

k,o,n,t,i,n,u,i,e,r,l,i,c,h
und
v-e-r-b-u-n-d-e-n.

Die Linie, das Kontinuum

– dieser Satz ist ein Musterbeispiel –

wurde zum Organisationsprinzip des Lebens. „Wir ernten, was wir säen.“ „Rationalität“ und Logik wurden von der Verwendung zusammenhängender, sequentieller Fakten und Konzepte abhängig.

Für viele Menschen bedeutet Rationalität auch Gleichförmigkeit und Zusammenhang. „Darin kann ich Ihnen nicht folgen“ heißt „Ich bezweifle, dass das, was Sie sagen, vernünftig ist.“

Visueller Raum ist gleichförmig, kontinuierlich und zusammenhängend. Der Vernunftmensch unserer abendländischen Kultur ist der visuelle Mensch. Die Tatsache, dass die meisten bewussten Erfahrungen nur wenig mit „Visualität“ zu tun haben, entgeht ihm.

Vernunft und Visualität waren lange Zeit austauschbare Begriffe, aber die Welt von heute wird nicht mehr vom Visuellen dominiert.

Das Zerlegen von Handlungen, die Gewohnheit, in Einzelschritten und Teilbereichen zu denken – „Spezialisierung“ – spiegelt den linear fortschreitenden Prozess der Aufteilung in Fachgebiete, der bereits in der Technologie des Alphabets angelegt ist.

„Das Auge – es kann nicht anders als sehen;
wir können dem Ohr nicht befehlen zu schweigen;
unsere Körper fühlen, wo sie auch sind,
ob wir wollen oder nicht.“

Wordsworth

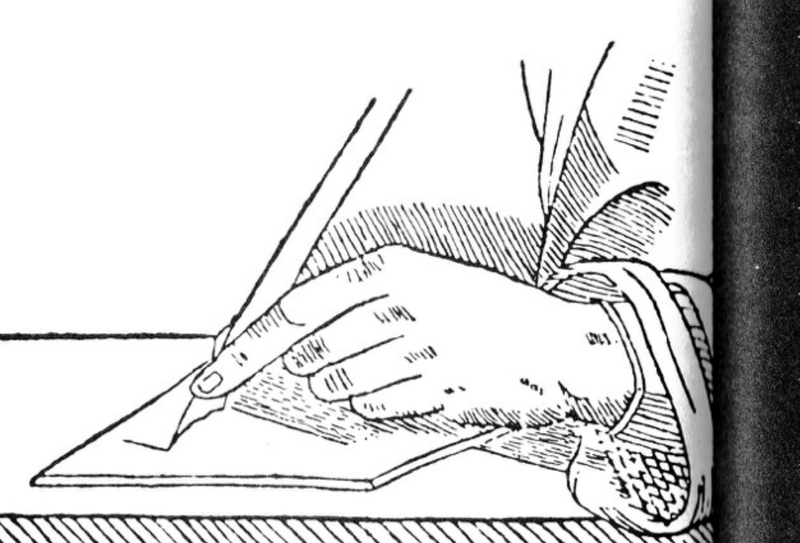


… „wir ernten, was wir säen“

Bis zur Erfindung der Schrift lebte der Mensch im akustischen Raum: ohne Grenzen, ohne Richtung, ohne Horizont, im Dunkel der Seele, in der Welt der Gefühle, der ursprünglichen Intuition und des Schreckens. Sprechen ist die von der Gesellschaft angebotene Orientierungshilfe in einem solchen Sumpf.

Der Federkiel bedeutete das Ende für das gesprochene Wort. Er schaffte das Mysterium ab. Er ließ Architektur und Städte entstehen und brachte uns Straßen, Armeen und Verwaltungsapparate. Der Federkiel war die grundlegende Metapher am Beginn der Zivilisation, der Schritt aus dem Dunkel in das Licht des Geistes. Die Hand, die das Pergament beschrieb, baute eine Stadt.

Wo trat die seltsam mystische Kunst ans Licht,
Die uns das SPRECHEN malt und zu den Augen spricht?
Dass magische Linien, die Hand und Auge lenken,
Verleihen Form und Farbe unsrem DENKEN?



Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

Der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät,
bestätigte und verstärkte die neue Bedeutung des Visuellen. Er führte zur ersten uniform wiederholbaren „Ware“, zum ersten Fließband – zur Massenproduktion.

Er führte zum tragbaren Buch, das der Einzelne für sich in Abgeschiedenheit lesen konnte. Plötzlich konnten Menschen inspirieren – und konspirieren.

Wie das Malen mit der Staffelei trug auch das gedruckte Buch zum neuen Kult des Individualismus bei. Der persönliche, feste Standpunkt wurde möglich, und mit der Fähigkeit zu lesen und zu schreiben gewannen Distanz und Gleichmut an Macht.

der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

der Buchdruck, ein Ebenso-Gerät

iumenta ⁊ omne reptile terre in g
e suo. Et vidit deus q̄ esset bon
it. Faciam⁹ hominē ad ymaginē
udinē nostrā· ⁊ p̄sit piscib; maris
olatilib; celi· ⁊ bestijs vniūseq; terre
iq; reptili qđ mouet̄ i terra. Et cre
deus hominē ad ymaginē et sim
dinē suam: ad ymaginem dei cre
illū: masculū et feminā creauit eo
nedixitq; illis deus· et ait. Cresci
ultiplicamini ⁊ replete terram·
icite eam: ⁊ dominamini piscibu
ris· ⁊ volatilibus celi: ⁊ vniuersi
mātibus que mouentur sup terr
itq; deus. Ecce dedi vobis omn
bam afferentem semen sup terram
niūsa ligna que hābēt i semetipsi
ete generis sui: ut sint vobis i esca
dis aīantibus terre· omniq; volu



Das Vermächtnis der Renaissance

Der Fluchtpunkt = Selbstauslöschung, der distanzierte Beobachter. Keine Verwicklung!

Der Betrachter von Renaissancekunst wird systematisch außerhalb des Erfahrungsrahmens platziert. Eine Piazza für alles, und alles an seiner Piazza.

Die instantane Welt der elektronischen Informationsmedien bezieht uns alle mit ein, alle auf einmal. Keine Distanz, kein Rahmen!

„Die Ausdifferenzierung von Interessen und Tätigkeiten führt zu einer Trennung der Praxis' vom Verständnis, und der Kreativität vom ausführenden Tun.' Jeder Tätigkeit wird dabei verbindlich ein bestimmter Ort zugewiesen. Wenn dann jemand über die Anatomie menschlicher Erfahrung schreibt, geht er davon aus, dass diese Trennung in der ganz besonderen Konstitution der menschlichen Natur begründet liegt."

John Dewey



„Verstehst du, Vater, Professor McLuhan sagt, dass die vom Menschen geschaffene Umwelt zu seinem Medium wird, mit dem er seine Rolle bestimmt. Die Erfindung der Lettern führte zu linearem oder sequentiellem Denken und trennte das Denken vom Handeln. Heute rücken durch Fernsehen und Folkmusik Denken und Handeln wieder enger zusammen, und das soziale Engagement nimmt zu. Wir leben wieder in einem Dorf. Verstehst du?"

Drei Fundamentalthesen McLuhans

Genau in diesem Sinne möchte ich mich in vorliegendem Kapitel an McLuhans Werk ‚spiralförmig' annähern und dieses dadurch immer besser verstehen. Aufgrund der ‚unendlichen Aufgabe', die die hermeneutische Herangehensweise impliziert, muss man sich aber in einem endlichen Text (insbesondere, wenn es sich um ein Kapitel in einem Einführungsbändchen handelt) beschränken. Den Ausgangspunkt setze ich bei drei Phrasen aus McLuhans Texten – Phrasen, von denen zumindest zwei weit über die medien- und kulturwissenschaftliche Forschung hinaus Eingang in die Umgangssprache gefunden haben: Das sind im Einzelnen: *The Global Village* (dt.: das Globale Dorf), *Extensions of Man* (dt.: Ausweitungen des Menschen) und *The Medium is the Message* (dt.: Das Medium ist die Botschaft). Diese drei Phrasen lassen sich in drei Fundamentalthesen (re-)formulieren, die sich in unterschiedlichen Varianten und Deutungshinsichten in nahezu allen Texten McLuhans wiederfinden:

---

[8] Genau wegen solchen Prämissen werden Hermeneutiker unter anderem vonseiten der Dekonstruktion arg kritisiert. (Zum Verfahren der Dekonstruktion siehe → 3. Lesart: Kritik, S. 163ff.) Denn im Grunde impliziert die Hermeneutik, dass man letztlich alles und alle verstehen kann, dass man sich selbst durchsichtig machen können wird und noch zugespitzter: eigentlich sich und die anderen immer schon (zumindest intuitiv) verstanden haben muss. Dies gilt es ‚nur' noch aufzudecken. Hier scheint alles (wenngleich im Rahmen eines unendlichen Annäherungsprozess) auf Einheit und Harmonie ausgerichtet. Für radikalen Widerstreit, Dissens, Inkompatibilität bleibt letztlich wenig Platz. Siehe generell zum problematischen Verhältnis von Hermeneutik und Dekonstruktion aus philosophischer Perspektive: Georg W. Bertram: Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie, München 2002.

These 1: Medien sind Körperausweitungen.
These 2: Wir leben in einem globalen Dorf.
These 3: Das Medium ist die Botschaft.

Wenn man von McLuhan irgendetwas gehört hat, dann dürfte es mit diesen Thesen zu tun haben oder zumindest mit den darin angeführten Schlagworten. Genau deshalb soll bei diesem Verstehenshorizont angesetzt, mit diesen ‚Vorurteilen' begonnen werden. Mit Blick auf die hermeneutische Relation von Teil und Ganzem formuliert: Das Vorverständnis von McLuhans Werk (‚Ganzes') wird in diesen drei Thesen verdichtet (‚Teil'). Anschließend werden diese Slogans nacheinander in der Lektüre von McLuhans Werk in textuelle Bezugsrahmen gestellt (‚Ganzes'),[9] um die Bedeutung der einzelnen Slogans (‚Teil') immer besser verstehen zu können und damit das eigene Vorverständnis von McLuhans Werk allmählich zu verändern (‚Ganzes'). Dabei soll das Werk McLuhans auch in einen größeren, nämlich ideen-, wissenschafts- und zeitgeschichtlichen Kontext gestellt werden (‚Ganzes'), um besser nachvollziehbar zu machen, warum McLuhan so argumentiert, wie er argumentiert und in welcher spezifischen Weise er sich dabei die Tradition aneignet (‚Teil').

McLuhans Wiederverwertungsmaschine

Dringlich ist eine solche historische Kontextualisierung insbesondere bei einem Autor wie McLuhan, zumindest dann, wenn man bestimmte Hinweise McLuhans selbst ernst nimmt. So gibt er in einem Interview freimütig zu Protokoll: „Das meiste, was ich zu sagen habe, ist aus zweiter Hand [...]."[10] Bei Edmund

[9] Zentraler Referenzbereich wird dabei vor allem das Buch DIE MAGISCHEN KANÄLE sein. Zwar wird immer wieder auf frühere Werke verwiesen werden und vor allem bei der dritten These auf spätere Ausgestaltungen dieser These eingegangen, auch Briefe und Interviews werden zur Interpretation herangezogen, nichtsdestotrotz werden DIE MAGISCHEN KANÄLE Hauptbezugspunkt bleiben. Dass dieses Buch solch eine zentrale Rolle in diesem Kontext spielt, hat zwei Gründe. Erstens wird es in der Forschung bis heute als *das* Hauptwerk McLuhans rezipiert. Dementsprechend folge ich zunächst einfach diesem gängigen ‚Vorurteil' als Ausgangspunkt der hermeneutischen Befragung. Zweitens scheint es mir tatsächlich so zu sein, dass dieses Werk die wichtigsten Thesen McLuhans am dichtesten präsentiert, die dort – zumindest für McLuhans Verhältnisse – sehr klar entfaltet werden. Ob das daran liegt, dass dieses Buch eigentlich eine Kooperationsarbeit mit dem Ethnologen Edmund Carpenter ist, wie dieser behauptet (siehe: Carpenter, That Not-So-Silent-Sea, S. 253), wird hier keine Rolle spielen. Denn meine hermeneutische Befragung zielt ja weder darauf ab, McLuhans Arbeitsweise besser zu verstehen noch eine chronologische Werkbefragung zu betreiben, sondern einzig darin, die Hauptargumente in McLuhans Texten im ideen- und kulturgeschichtlichen Kontext so klar als möglich herauszuarbeiten und zu verstehen.

[10] McLuhan, Testen, bis die Schlösser nachgeben, S. 105.

Carpenter, der seit der gemeinsamen Arbeit an der Zeitschrift EXPLORATIONS Ende der 1950er Jahre McLuhan in Freundschaft zugeneigt war, lässt sich eine Passage finden, die das noch etwas konkreter fassbar macht: Entgegen der vorherrschenden Meinung über McLuhan, die im Übrigen von Freund und Feind bis heute kolportiert wird, soll sich der kanadische Medienforscher durch keine einzige besonders originelle Ideen auszeichnen. „Writers commonly speak of Marshall's original ideas. He had none."[11] Ganz im Gegenteil sogar: McLuhan griff, so Carpenter, so gut wie immer auf bereits Formuliertes zurück, das er dann ein wenig umformulierte und in einen anderen Kontext stellte. McLuhans Originalität finde man dementsprechend weniger in irgendwelchen revolutionären, vollständig neuen Ideen oder Paradigmen, sondern vielmehr in McLuhans spezifischer Verarbeitung *vorgängiger* Ideen. Rückblickend schreibt Carpenter:

> An easy way to find the source of many of Marshall's phrases is to examine the back pages of the books in his library. As he read, he jotted down phrases & ideas, by page in the rear. ‚Global village', properly noted, appears in a Wyndham Lewis book. Marshall liberated that phrases. [...] ‚The medium is the message,' came from Ashley Montagu's lecture ‚The Method is the Message,' which Marshall & I attended. Marshall improved the wording and extended the concept. ‚The medium is the massage' came from Sam Zacks. Marshall had been asked to explain his earlier phrase, to which Sam, who favored steam baths & massages, replied: ‚You mean, like a massage?' At which point, message became massage, mass-age, mess-age. So it went, an Andy Warhol factory. Everything from classics to comics got *recycled*. With input from 360, Marshall distilled, shaped, burnished, orchestrated.[12]

Gerade weil in McLuhans Texten tatsächlich alles Mögliche, von Klassikern bis Comics, recycelt, destilliert, umgeformt, poliert und orchestriert wird und sich McLuhan also als eine Art DJ unterschiedlichster Diskursformen und Forschungsrichtungen verstehen lässt, gilt es, zunächst einmal zumindest die zentralen Quellen dieser Wiederverwertungs- und Vermischungsprozeduren ausfindig zu machen. Erst wenn man weiß, was eigentlich das Ausgangsmaterial dieser Vorgänge ist, lässt sich die Frage beantworten, in welcher spezifischen Weise diese wiederverwertet und vermischt werden.[13] Ausgehend von jeweils einer der drei kurz benannten Thesen soll im hermeneutischen Interpretationsverfahren

[11] Carpenter, That Not-So-Silent-Sea, S. 245.

[12] Ebd., S. 244; Hervorhebung von mir.

[13] Damit ist im Übrigen *en passant* eine weitere Konsequenz der hermeneutischen Herangehensweise vermerkt: Durch die historische Kontextualisierung wird der zu behandelnde Autor einerseits ‚*kleiner*' gemacht, da seine Ideen auf Ideen anderer zurückgeführt und innerhalb des ‚Zeitgeistes' situiert werden. Anderseits wird die *Besonderheit* des Autors hervorgehoben, eben durch die Rekonstruktion, in welcher *spezifischen* Weise er vorhergehende Ideen transformiert und auf den herrschenden ‚Zeitgeist' reagiert und diesen eventuell umgeformt hat.

sukzessive offen gelegt werden, welches Ausgangsmaterial McLuhan in welcher Weise nutzte.

2.1 These 1: Medien sind Körperausweitungen

Die Idee, dass Medien Ausweitungen des Menschen sind, wird in McLuhans Werk spätestens Mitte der 1960er Jahre dominant. Virulent wird sie bleiben bis hinein in die *posthum* veröffentlichten LAWS OF MEDIA. Vor allem aber in dem 1964 erstmals publizierten Buch DIE MAGISCHEN KANÄLE ist diese Idee genauer entfaltet. Bereits im Untertitel wird die Relevanz dieses Ansatzpunktes klar markiert. Im englischsprachigen Original heißt es dort nach der Titelnennung „Understanding Media": „The Extensions of Man". Mit diesen ‚Extensionen', also Ausweitungen, meint McLuhan Medien. Medien sind für McLuhan denn auch alle möglichen Artefakte und Techniken, die der Mensch herstellt und die Funktionen des menschlichen Körpers bzw. der menschlichen Sinne übernehmen.[14] Der Hammer ist demnach ein Medium, weil er eine Ausweitung (der Schlagkraft) des Armes bedeutet, das Teleskop wiederum, weil es eine Ausweitung (des Sehvermögens) des Auges ist. Oder – um McLuhans Lieblingsbeispiel anzuführen – das Rad ist ein Medium, weil es eine Ausweitung (der Bewegung) des Fußes darstellt.[15] Medien, verstanden als Körperausweitungen, dehnen folglich buchstäblich den menschlichen Handlungs-, Wahrnehmungs- und Erkenntnisspielraum aus.

Das führt unter anderem zur Konsequenz, dass neben Phänomenen, die man wohl durchaus alltagssprachlich Medien nennen würde, wie etwa Schrift, Buch oder Fernsehen, auch Dinge unter diesen Begriff fallen, die man nicht ohne Weiteres darunter vermutet hätte. Nicht nur Hämmer, Teleskope oder Räder gehören dazu, sondern auch Geld, Comics, Auto, Kleidung, Waffen oder Straßen.[16] Tatsächlich *jedes* Artefakt und jede Technik ist dann als Ausweitung des Menschen zu verstehen und folglich ein Medium.[17]

[14] Siehe dazu bspw.: McLuhan, Magische Kanäle, S. 78f.
[15] Siehe: ebd., S. 75.
[16] Siehe zu dieser Liste: ebd., S. 5ff.
[17] Genau genommen stellen nach McLuhan sogar nicht nur jedes Artefakt oder jede materielle Technik Ausweitungen des Menschen dar, sondern auch soziale Fertigkeiten wie Sprechen, Spielen oder Kriegführen. Implizit greift Mc-Luhan damit das antike Technikverständnis wieder auf. Unter den Begriff der *techné* fiel dort nicht nur die Menge aller materiellen Artefakte, sondern *techné* bezeichnet zuvorderst erlernte Fertigkeiten, wie Schreiben, Zeichnen, Rechnen.

Technikanthropologie

Dieser Blickwinkel ist zuvorderst einer *anthropologischen* Technikauffassung geschuldet. Anthropologisch ist dieser Ansatz allein schon deshalb, weil hier Technik vom *Menschen* her gedacht wird. Der Mensch wird als Ausgangspunkt *und* maßgebliche Referenzfolie (medien-)technischer Entwicklungen verstanden. Technik ist ganz buchstäblich Ausweitung des Menschen und also solche integraler Bestandteil menschlicher Entwicklung. Technik wird demgemäß *nicht* als ein dem Menschen entgegengesetztes Phänomen verstanden – hier der (natürliche) Mensch, dort die (künstliche) Technik. Stattdessen *ist* Technik als Erweiterung menschlicher Natur menschliche Natur.[18] Diese Art der Technikanthropologie hat eine lange Tradition, die in die Antike mindestens bis Aristoteles reicht und vor allem in der frühen Neuzeit einige Anhänger fand.[19]

McLuhan bezieht sich aber in diesem Kontext nicht explizit auf Aristoteles oder einen Renaissancekünstler wie Leonardo da Vinci. Vielmehr übernimmt er direkt und bis in die Formulierungen hinein sein anthropologisches Technikkonzept von drei nordamerikanischen Denkern aus dem 19. bzw. 20. Jahrhundert. Im 1870 veröffentlichten Essay WORKS AND DOGS formuliert der US-amerikanische Philosoph Ralph Waldo Emerson Sätze, die ganz ähnlich in McLuhans Texten zu finden sind. Vor allem die Extensionsthese McLuhans wird hier explizit ausbuchstabiert:

> Our nineteenth century is the age of tools. They grew out of our structure. ‚Man is the metre of all things', said Aristotle, ‚the hand is the instrument of the instruments, and the mind is the form of the forms.' The human body is the magazine of inventions, the patent-office, where are the model from which every hint was taken. All the tools and engines on earth are only *extensions of its limbs and senses*.[20]

Bei den Forschern des 20. Jahrhunderts, auf die sich McLuhan bei seiner These von der Körperausweitung direkt bezieht, handelt es sich zum einen um den Ethnologen Edward Hall und zum anderen um den Architektur- und Technikhistoriker Lewis Mumford. Mumford, auf den McLuhan sehr häufig in seinen Texten Bezug nimmt, formuliert 1934 in TECHNICS AND CIVILIZATION bereits

Artefakte, sondern *techné* bezeichnet zuvorderst erlernte Fertigkeiten, wie Schreiben, Zeichnen, Rechnen.
[18] Diese Perspektive ist nicht unproblematisch – siehe dazu → 3. Lesart: Kritik, S. 153ff.
[19] Siehe dazu ausführlicher: Christoph Hubig, Historische Wurzeln der Technikphilosophie, in: ders. u.a. (Hg.), Nachdenken über Technik: die Klassiker der Technikphilosophie, Berlin 2000, S. 19-40.
[20] Ralph Waldo Emerson, Works and Days [1870], in: ders., The Collected Works of Ralph Waldo Emerson. Bd. VII: Society and Solitude, S. 79-94, hier: S. 79; Hervorhebung von mir. Emerson wird diesbezüglich auch direkt zitiert von McLuhan; bspw. in: McLuhan/ McLuhan, Laws of Media, S. 96.

mit explizitem Bezug auf *Kommunikations- und Wahrnehmungsmedien* (und damit genau auf den Bereich, der auch in McLuhans Texten trotz seines sehr weiten Medienbegriffs im Mittelpunkt stehen wird): „[T]he Organic has become visible again even within the mechanical complex. Some of our most characteristic mechanical instruments – the telephone, the phonograph, the motion picture – have grown out of our interest in human voice and human ear and out of knowledge of their physiology and anatomy."[21] Hall wiederum, mit dem McLuhan seit den 1960er Jahren in regem Briefkontakt stand, veröffentlichte 1959 ein Buch mit dem Titel THE SILENT LANGUAGE.[22] Dort ist die Körperextensionsthese McLuhans ähnlich klar vorformuliert wie schon bei Emerson, zusätzlich aber bis in die Gegenwart der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verlängert (und damit – zumindest aus Halls Sicht – an ein Ende gekommen): „Today man has developed extensions for practically everything he used to do with his body. The evolution of weapons begins with the teeth and the fist and *ends* with the atom bomb."[23]

Auffällig ist indes, dass dieses Konzept der Körperextension nicht nur von einzelnen nordamerikanischen Philosophen, Historikern, Ethnologen und Medientheoretikern *in spe* Mitte des 20. Jahrhunderts einen ungemeinen Aufschwung erlebt. Auch andernorts, und zwar in unterschiedlichsten Forschungszusammenhängen, hat solch eine Idee zu dieser Zeit Konjunktur. Auf einige Beispiele sei kurz verwiesen: Sigmund Freud beschrieb wirkmächtig in einer seinen kulturhistorischen Schriften, nämlich in DAS UNBEHAGEN IN DER KULTUR, den Menschen als „eine Art Prothesengott", der sich mit seinen „Hilfsorganen" in Form von Werkzeugen und Maschinen gegen die feindliche Natur zu wappnen versuche.[24] Der Soziologe Arnold Gehlen wiederum bezeichnet 1957 in DIE SEELE IM TECHNISCHEN ZEITALTER den Menschen als Mängelwesen, das Werkzeuge und Maschinen hervorbringt, um seine Organe zu verstärken, zu entlasten oder

[21] Lewis Mumford, Technics and Civilization, New York 1934, S. 6. Auch Mumford nimmt im Übrigen in seinen (späteren) Werken auf McLuhan Bezug. Jedoch um einiges kritischer als umgekehrt McLuhan auf ihn: Mumford bezeichnet McLuhans Ausführungen in THE MYTH OF THE MACHINE als „psychedelic extravagance" und einige Seiten weiter noch deutlicher als „humbug" – siehe: Lewis Mumford, The Myth of the Machine. Bd. 2: The Pentagon of Power, New York 1970, hier: S. 293 und S. 297.

[22] Siehe: Edward T. Hall, The Silent Language, New York 1959. Siehe zum Briefverkehr von Hall und McLuhan: Everett M. Rogers (Hg.), The Extensions of Men: The Correspondence of Marshall McLuhan and Edward T. Hall, Oxford/ New York 2000.

[23] Hall, Silent Language, S. 79; Hervorhebung von mir.

[24] Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur [1930], in: ders., Gesammelte Werke. Bd. XIV, Frankfurt am Main 1960, S. 421-506, hier: S. 451.

zu ersetzen.[25] In den informationstheoretisch fundierten Entwürfen der Kybernetik, die gerade Mitte des 20. Jahrhunderts auch einiges Aufsehen in den Sozial- und Geisteswissenschaften erregten, ist die Vorstellung von der Technik als Ausweitung des menschlichen Gehirns gang und gäbe.[26] Als letztes Beispiel sei auf den französischen Paläontologen André Leroi-Gourhan verwiesen. Im selben Jahr wie McLuhans ‚Magische Kanäle', also 1964, erscheint sein zweibändiges Hauptwerk WORT UND GESTE. Dieser voluminösen und für die Technikhistoriografie wegweisenden Publikation liegt die These zugrunde, dass sowohl Symbolproduktion als auch Werkzeugherstellung „auf die gleiche Grundausstattung im Gehirn zurückgehen"[27] und insofern als „Exteriorisierungen des Geistes"[28] zu verstehen seien. Vor diesem Hintergrund betrachtet ist McLuhans Ansatz, Medientechniken als Ausweitung des Menschen zu verstehen, nicht nur nicht neu, sondern ein solcher Ansatz ist Mitte des 20. Jahrhunderts geradezu *mainstream*, zumindest in weiten Teilen der Technikgeschichtsschreibung.

McLuhans Wiederverwertungsmaschine – Zwischenfazit

‚Neu gesichtet' hat McLuhan aber eigentlich weit weniger die technischen Artefakte selbst, sondern vielmehr eine Vielzahl an *Ideen* über diese technischen Artefakte. McLuhan recycelt, wie Carpenter völlig richtig angemerkt hat, sehr viele Konzepte und Thesen, die andere vor ihm bereits formuliert haben.[65] Im Grunde genommen finden sich nahezu alle seine Äußerungen im Kontext der These von der Technik als Ausweitung des menschlichen Körpers, zum Teil sogar bis in die Formulierungen hinein, bei anderen Autoren. Zumindest aber

[62] McLuhan, Magische Kanäle, S. 82.

[63] Dementsprechend gibt es auch viele Ideen für solch eine Rettung *qua* Herstellung eines (immer gefährdeten) Gleichgewichts – siehe sehr deutliche bspw.: ebd., S. 53f. Darauf werde ich bei der Erläuterung von These 2 noch einmal ausführlicher zurückkommen.

[64] Ebd., S. 18f.

[65] Siehe: Carpenter, That Not-So-Silent-Sea, S. 244f.

seine Verknüpfung von bereits Bekanntem scheint doch recht originell. Diese Originalität resultiert unter anderem daraus, dass es McLuhan in seiner Wiederverwertung versteht, sehr unterschiedliche Diskurse und Diskurselemente zu verbinden und sie in Wechselwirkung treten zu lassen. So synthetisiert er die hegelianisch inspirierte Technikphilosophie Kapps und medizinische Stressforschung, Teile der Wahrnehmungstheorie Thomas von Aquins mit zentralen Prämissen des New Criticism, übernimmt kulturkritische Thesen von Emerson und Mumford und fundiert das Ganze in einem tiefenhermeneutischen Aufklärungsimpetus. Diese Ingredienzien werden in der Phrase ‚Extensions of Man' verdichtet, die McLuhan (leicht abgewandelt) von einem Kollegen aus der Ethnologie, Edward Hall, übernommen hat und fertig ist ein äußerst originelles Produkt der Wiederverwertungsmaschine McLuhans.

2.2 These 2: Wir leben in einem globalen Dorf

‚Globales Dorf' – diese Phrase McLuhans wurde vor noch nicht allzu langer Zeit in eine Sammlung aufgenommen, die mit dem Anspruch auftritt, nicht weniger als die „Grundbegriffe der Medientheorie" vorzustellen.[66] Das ist aufschlussreich zumindest in zweierlei Hinsicht. Es verweist zum einen auf die anhaltende Virulenz von Begriffen, die durch McLuhan geprägt wurden (zumindest im medienwissenschaftlichen Kontext). Zum anderen macht es ebenso deutlich, wie eng Medientheorie und Mediengeschichtsschreibung zusammengedacht werden. Denn ‚globales Dorf' ist zuvorderst ein historiografischer Begriff; bezeichnet er doch eine kulturgeschichtliche Phase, an deren Schwelle wir uns nach McLuhan befinden. Die Vermischung von theoretischen Universalaussagen und kulturgeschichtlichen Beschreibungen ist, wenn nicht gar für die gesamte Medientheorie, so doch auf jeden Fall für McLuhans Herangehensweise bezeichnend, auch und gerade in den damit verbundenen Provokationen.[67] Für McLuhan sind die medientechnischen Entwicklungen nämlich die *alles* entschei-

[66] Siehe: Alexander Roesler/ Bernd Stiegler (Hg.), Grundbegriffe der Medientheorie, München 2005, S. 73ff. (Eintrag: Global Village).

[67] Zur Stärkung dieser These, lässt sich auf eine weitere recht bekannte Phrase McLuhans verweisen, die ebenfalls unter die ‚Grundbegriffe der Medientheorie' gezählt wird, nämlich ‚Gutenberg-Galaxis' – siehe: ebd., S. 77ff. (Eintrag: Gutenberg-Galaxis).

denden Faktoren geschichtlicher Veränderungen – und nirgends zeigen sie sich deutlicher als im ‚globalen Dorf'.

Sollte diese Behauptung zutreffen, dann muss konsequenterweise die gesamte Geschichte der Menschheit vorrangig genau unter diesem Blickwinkel betrachtet werden. Dass dies jedoch (abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen) nicht geschehen ist, diese Behauptung lässt sich auf beinah jeder Seite von McLuhans Publikationen nachlesen. So lässt sich auch McLuhans mitunter recht polemischer Avantgarde-Habitus verstehen. Im berühmten PLAYBOY-Interview heißt es demgemäß: „Die Wirkung von Medien – von Sprache, Schrift, Buchdruck, Fotografie, Radio und Fernsehen – ist von den Erforschern der gesellschaftlichen Entwicklung der westlichen Welt in den vergangenen 3500 Jahren systematisch übersehen worden."[68] ‚*Systematisch* übersehen' und zwar ‚in den vergangenen *3500 Jahren*', also im Grunde in der gesamten okzidentalen Ideen- und Philosophiegeschichte – das ist nicht nur eine starke These, McLuhan schließt daran auch den nicht gerade zurückhaltenden Anspruch an, dieses Defizit mit seinen Arbeiten zu beseitigen.

Umso dringender muss dieses Defizit beseitigt werden, weil wir, so McLuhan, am Übergang zweier kulturgeschichtlicher Sphären stehen, die unterschiedlicher kaum sein könnten und deren Differenz verstanden werden muss, damit wir geeignete Maßnahmen für die Zukunft ergreifen können. Aus dieser Sicht befinden wir uns am Ende einer knapp vierhundert Jahre währenden Epoche, die McLuhan mit einer ebenfalls immer noch populären Phrase als ‚Gutenberg-Galaxis' bezeichnet, und am Anfang einer neuen Epoche, die eine weltumspannende Vernetzung verspricht, eben dem ‚globalen Dorf'. Gleich auf der ersten Seite der ‚Magischen Kanäle' findet sich unter Rückgriff auf die hier bereits ausführlich dargestellte Körperausweitungsthese eine dicht gedrängte Passage, in der McLuhan hunderte Jahre Mediengeschichte genau in diesem Sinne resümiert: „In den Jahrhunderten der Mechanisierung hatten wir unseren Körper in den Raum hinaus ausgeweitet. Heute, nach mehr als einem Jahrhundert der Technik der Elektrizität, haben wir sogar das Zentralnervensystem zu einem weltumspannenden Netz ausgeweitet und damit, soweit es unseren Planeten betrifft, Raum und Zeit aufgehoben."[69]

Wir haben folglich mit der auf Elektrizität basierenden Telegrafie eine neue Qualität an Körperausweitungen erreicht. Nicht mehr nur Funktionen von Körperteilen und Sinnesorganen sind ausgeweitet, sondern eben das Zentralnervensystem. Strukturanalog zu Kapp, der ebenfalls in der Telegrafie die Ausweitung menschlicher Nervenbahnen sah, imaginiert McLuhan damit den Aus-

[68] McLuhan, Geschlechtsorgan der Medien, S. 8.
[69] McLuhan, Magische Kanäle, S. 15; Hervorhebungen von mir.

gangspunkt umfassender Vernetzung von Kommunikations- und Wahrnehmungsprozessen.[70] Im Falle McLuhans soll es eine ‚weltumspannende' sein, die mit Medien wie Radio, Fernsehen und Computer vorangetrieben wird. Die vorhergehende Bewegungsrichtung der Körperausweitungen ist damit umgekehrt: Statt weiterer Ausweitung in den Raum „erlebt die westliche Welt" nunmehr „eine Implosion", also einen rapiden Verdichtungsprozess, der in einem simultan operierenden globalen Dorf kulminiert.[71]

Direkt hat McLuhan das Konzept eines globalen Dorfes von dem Maler, Schriftsteller und Essayisten Wyndham Lewis übernommen, mit dem er vor allem in den 1950er Jahren in regem Austausch stand.[72] Lewis entfaltet die Vorstellung einer globalen Vernetzung der gesamten Menschheit durch Kommunikationsmedien in seinem 1949 erstmalig erschienen Buch AMERICA AND COSMIC MAN. Dort heißt es unter anderem: „[N]ow [...] the earth has become *one big village*, with telephones laid in from one end to the other [...]."[73] Es ist auch die Rede von „global ubiquity",[74] also davon, dass Informationen gleichzeitig überall auf der Erde zugänglich sind. Ebenso wird eine „global society"[75] imaginiert, eine über alle Grenzen hinweg vernetzte Weltgesellschaft. Genau solch eine weltweite, ubiquitäre Vernetzung via Kommunikationstechniken bildet die Grundlage für McLuhans globales Dorf. Neu jedoch ist zum einen die Kopplung von Lewis' Globalisierungsthese und Kapps Vorstellung von Technik als Körperausweitung. Zum andern – und das ist bezeichnend für den Hang (und Fähigkeit) des ‚Werbefachmanns' McLuhan, Bonmots zu kreieren[76] – besteht die Innovation in der Wiederverwertung des Ausgangsmaterials, in diesem Falle in der Kopplung der Wendungen ‚big *village*' und ‚*global* society' zu dem paradoxen Begriffspaar *global village*.

[70] Siehe bspw.: „[M]it der Telegrafie hatte der Mensch die Veräußerlichung oder Ausweitung seines Zentralnervensystems eingeleitet, die nun mit der Funkübertragung mittels Satelliten einer Ausweitung des Bewußtseins entgegengeht." (Ebd., S. 383.) Dort geht McLuhan auch darauf ein, dass der Mensch mit dem Telegrafen „seine Nerven nach außen" (ebd.) bringe.
[71] Ebd., S. 15. Solch eine Idee (wenngleich unter anderem Namen) war im Übrigen bereits im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts nicht gerade selten. Um nur zwei sehr prominente Quelle aus dieser Zeit zu nennen: Paul Valéry, Die Eroberung der Allgegenwärtigkeit [1928], in: ders., Werke. Frankfurter Ausgabe, Frankfurt am Main 1995, S. 479-483; Rudolf Arnheim, Rundfunk als Hörkunst [1933], Frankfurt am Main 2001, v.a.: S. 142f.
[72] Siehe zum Verhältnis von McLuhan und Lewis ausführlicher: Marchand, McLuhan, S. 114ff.
[73] Wyndham Lewis, America and Cosmic Man, New York 1941, S. 27; Hervorhebung von mir.
[74] Ebd., S. 179.
[75] Ebd., S. 225.
[76] Siehe zu den stilistischen Aspekten in McLuhans Werk ausführlicher → I. Lesart: Rhetorik.

Zum ersten Mal in einer Publikation nachzuweisen ist die Phrase in einer mit Carpenter herausgegebenen Anthologie, die Texte der von McLuhan und vor allem Carpenter in den Jahren 1953 bis 1959 betreuten Zeitschrift EXPLORATIONS zusammenstellt.[77] Dort ist im Vorwort nachzulesen: „Postliterate man's electronic media contract the world to a village or tribe where everything happens to everyone at the same time: everyone knows about, and therefore participates in, everything that is happening the minute it happens. Television gives the quality of simultaneity to events in the *global village*."[78] Damit ist zum einen das Konzept des globalen Dorfs knapp umrissen, zum anderen eine Agenda gesetzt, an der sich McLuhan zeitlebens abarbeiten wird.[79]

Das Fernsehen als Agent des globalen Dorfes

Der maßgebliche Agent des globalen Dorfs ist für McLuhan, wie im letzten Teil des obigen Zitats klar benannt, das Fernsehen. Dass es das Fernsehen sein soll – und nicht etwa der Telegraf, das Radio oder der damals sich erst allmählich auch außerhalb von militärischen Laboratorien und universitären Kontexten etablierende Computer –, ist technik- und sozialhistorisch kaum verwunderlich. Denn erstens etablierte sich das Fernsehen zwischen den 1950er und 60er Jahren buchstäblich zu dem Massenmedium schlechthin, zumindest was die nordamerikanischen Haushalte betrifft. Man muss sich vor Augen halten, dass es dort in der Mitte des 20. Jahrhunderts einen recht dramatischen medialen Wandel gab. Besaßen noch 1950 ‚nur' knapp 900 000 US-amerikanische Haushalte einen Fernsehapparat, so waren es 1960 bereits 90%.[80]

Zweitens ist mit der Etablierung von Fernsehprogrammen aufs engste die Entwicklung der Satellitentechnik verbunden, die letztlich tatsächlich globale Kommunikationsverbindungen ermöglichen sollte.[81] Zwar wurden die Fernsehsignale in den 1950ern und 1960ern – also in dem Zeitraum, in dem McLuhan seine entscheidenden Ideen entwickelte – auch in Nordamerika noch weitestgehend terrestrisch gesendet oder per Kabel übertragen und waren dementsprechend in ihrem Sende- bzw. Empfangsradius vergleichsweise begrenzt, auf jeden Fall nicht imstande, global zu operieren. So gab es doch bereits erste Testsendungen, die via Satellit gesendet wurden. Am 23. Juli 1962 wurde beispielsweise eine Varietéshow in die USA *und* nach Europa gesendet und von diversen Fernsehanstalten ausgestrahlt. 200 Millionen Menschen sollen diese ‚Globalvision' an den heimischen Fernsehapparaten verfolgt haben.[82] Und es sollte nicht mehr lange dauern, bis der erste kommerzielle geostationäre Satellit namens EARLY BIRD sein regelmäßiges Fernsehprogramm ausstrahlte.[83] Damit war (nahezu) simultane globale Übertragbarkeit von Informationen, wie sie McLuhan seit den 1960er Jahren immer wieder beschrieb, nicht mehr nur ein Gedankenexperiment, sondern in Form von Satellitensystemen technisch in die Wege geleitet.

Drittens hat das Fernsehen für McLuhan Wahrnehmungsmerkmale, die es besonders geeignet machen, ein globales Dorf zu etablieren: Macht doch das Fernsehen, wie bereits Paul Nipkow in seiner berühmten Patentschrift von 1848 schreibt, „ein am Orte A befindliches Objekt an einem beliebigen anderen Orte B sichtbar".[84] Damit wird prinzipiell die Möglichkeit geschaffen, Ereignisse über räumliche Distanzen hinweg *simultan sichtbar* zu machen. Ja, eigentlich ist noch mehr möglich. Zumindest mit dem Fernsehen des 20. Jahrhunderts werden Ereignisse *audio*visuell übertragbar.

McLuhan geht noch einen Schritt weiter: „Wir leben heute im Zeitalter der Information und Kommunikation, weil elektrische Medien *sofort* und *ständig* ein *totales Feld von gegenseitig sich beeinflussenden Ereignissen erzeugen*, an welchen alle Menschen teilhaben. [...] Diese Gleichzeitigkeit der elektrischen Kommunikation [...] bewirkt, dass jeder von uns für jeden Menschen auf der Welt *gegenwärtig* und *erreichbar* ist."[85] Simultan, permanent und interdependent – das sind die drei maßgeblichen Eigenschaften des globalen Dorfs, die McLuhan am Fernsehen festmacht. Heute würde man diese Eigenschaften, vor allem die der Interdependenz, wohl sehr viel eher dem vernetzten Computer respektive dem World

[77] In seinen Briefen gebraucht McLuhan die Wendung bereits 1955 – siehe: McLuhan, Letters, S. 253.

[78] Carpenter/ McLuhan, Introduction, S. x; Hervorhebung von mir.

[79] Dass das ‚Globale Dorf' einer der maßgeblichen Grundbegriffe in McLuhans Publikationen bleiben wird, ist allein schon an den Titeln diverser Bücher abzulesen, heißt doch eine Veröffentlichung aus dem Jahre 1968 KRIEG UND FRIEDEN IM GLOBALEN DORF (Original: Marshall McLuhan/ Quentin Fiore/ Jerome Angel, War and Peace in the Global Village, New York 1968), ein anderes 1989, also *posthum* veröffentlichtes Buch THE GLOBAL VILLAGE. DER WEG DER MEDIENGESELLSCHAFT IN DAS 21. JAHRHUNDERT (Original: Marshall McLuhan/ Bruce R. Powers, The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century, New York 1989).

[80] Siehe dazu: James T. Patterson, Grand Expectations. The United States, 1945-74, Oxford 1997, S. 348; oder auch: Hans Hiebel u.a., Große Medienchronik, München 1999, S. 514ff.

[81] Siehe hierzu bspw.: Brian Winston, Media Technology and Society. A History: From the Telegraph to the Internet, London 1998, v.a.: S. 279ff.

[82] Siehe dazu: Mary Ann Watson, The Expanding Vista: American Television in the Kennedy Years, Oxford 1990, S. 206ff.

[83] Siehe: Winston, Media Technology, S. 289f. Am 2.5.1965 wurde von dort aus sowohl für Zuschauer aus Nordamerika als auch für Europa die Fernsehunterhaltungssendung PREMIERE IM WELTRAUM ausgestrahlt.

[84] Paul Nipkow, Elektrisches Teleskop. Patentiert im Deutschen Reiche vom 6. Januar 1884. Patentschrift No. 30105, zitiert nach: Joachim-Felix Leonhard u.a. (Hg.), Medienwissenschaft. Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen, Berlin 2002, S. 229.

[85] McLuhan, Magische Kanäle, S. 377; Hervorhebungen von mir.

Wide Web zusprechen, weniger dem Fernsehen. Ist doch das Fernsehen ein klassischer Fall eines Mediums, das nicht nur eine technische Kontaktunterbrechung zwischen Sender und Empfänger impliziert, sondern es dem Rezipienten unmöglich macht, unmittelbar zu antworten. Wechselwirkung kann es so, wenn überhaupt, nur indirekt geben. Jedoch geht es McLuhan auch überhaupt nicht um solch eine direkte Antwort, sondern um eine andere Art von Interdependenz. Entscheidend ist für ihn, dass durch vernetzte Fernsehsysteme prinzipiell alles überall beobachtet werden kann. Solch eine medientechnische Konstellation hat erhebliche Konsequenzen auf unsere Wahrnehmung der Welt und unser Verhalten.

Um ein sehr konkretes Beispiel zu nennen: Es scheint kein Zufall zu sein, dass sich die erste nahezu globale Protestbewegung in den 1960er Jahren etabliert hat. So unterschiedliche Ereignisse wie der Vietnamkrieg, Bürgerrechtsbewegungen oder der Einmarsch der Soldaten des Warschauer Paktes in die damalige ČSSR wurden im Fernsehen übertragen. Man wurde als Rezipient mit diesen Ereignissen regelrecht direkt vernetzt und ‚live' vor Ort gebracht. Das ging bereits in den 1960er Jahren so weit, dass erstens die Ereignisse nicht mehr nur live zu sehen waren, sondern die Ereignisse auf die Live-Übertragung ausgerichtet wurden. Von einem besonders eindringlichen Beispiel berichtet Mark Kurlansky in seiner Studie über die sogenannte 68er-Bewegung: „CBS brachte sogar ein deutsches Gericht dazu, seine Verhandlungen gegen einen Nazi nach Mitternacht abzuhalten, damit diese live übertragen werden konnte – anstatt die normale Sitzung tagsüber zu filmen und sie abends zu senden."[86] Daraus folgert Kurlansky: „Das Zeitalter des Livefernsehens hatte begonnen."[87] Zweitens rechneten die Protagonisten der Protestbewegungen selbst immer mehr mit der medialen Berichterstattung und wurden so zu Medienexperten: „Das Fernsehen entwickelte sich zum unerlässlichen Bestandteil jeder Aktionsstrategie."[88] Zudem konstituierte sich in der medial vernetzen Welt drittens das Bewusstsein einer *übergreifenden* Unzufriedenheit in Ost und West. Und das wiederum führte zu einer immer weiter ausgreifenden Pendelbewegung: Motivierte doch die televisuelle Übertragung übergreifender Unzufriedenheit den lokalen Widerstand, dessen Konsequenzen wiederum im Fernsehen zu betrachten waren und so das Bewusstsein übergreifender Unzufriedenheit weiter verstärkte usf. So gesehen sind die Strategien und das nahezu

[86] Mark Kurlansky, 1968. Das Jahr, das die Welt veränderte, München 2007, S. 60.
[87] Ebd.
[88] Ebd., S. 57.

weltumspannende Ausmaß der 68er-Bewegung ein Effekt des televisuell fundierten globalen Dorfs.[89]

Aber bei McLuhan hat die Etablierung eines globalen Dorfs nicht nur Effekte auf einige politische Akteure. Das, was ihn eigentlich interessiert (und was dann für die medienwissenschaftliche Forschung von entscheidender Bedeutung werden wird) ist sehr viel weitreichender: Die Effekte des globalen Dorfs auf unsere Wahrnehmung und unser Verhalten greifen *jenseits* und *vor* jeder inhaltlichen Ausgestaltung der jeweiligen Sendungen und Nachrichten. Für die Veränderung der Wahrnehmung ist es so verstanden dann auch irrelevant, ob über die Schrecken des Vietnamkriegs berichtet wird, über die Mondlandung, eine Fußballweltmeisterschaft oder wir Sendungen wie BAUER SUCHT FRAU oder WER WIRD MILLIONÄR? vor dem Fernsehapparat verfolgen. Entscheidend ist: Absonderung, Distanzierung, Vereinzelung werden in einer global vernetzten Welt schwerlich noch möglich sein. Stattdessen gibt es ein globales holistisches Feld, in dem jede Handlung sofort eine Veränderung der Gesamtsituation verursachen kann, in dem jede Verhaltensweise im Wechselverhältnis zu allen anderen auf der Welt steht und dies zeitgleich beobachtet werden kann. Damit gibt es auch eine Rückkopplungsschleife in unserem Verhalten: Wenn es klar ist, dass prinzipiell jede Verhaltensweise beobachtet werden und direkt Konsequenzen haben kann, werden sich die Bewohner der globalen Welt danach ausrichten und damit rechnen.[90]

Kybernetik und ‚Kybernation'

Gegenseitige Beeinflussung und unmittelbare Wechselwirkung umfasst bei McLuhan aber nicht nur die globale Vernetzung via Kommunikationstechnologie, sondern auch die Form der (Waren-)Produktion, die in naher Zukunft vollkommen automatisiert ablaufen soll. „Kybernation"[91] ist die Formel, die McLuhan verwendet, um generell die Prozesse zu bezeichnen, auf die das Zeitalter der Elektrizität zuläuft. ‚Kybernation' heißt bei McLuhan: *Alle* Elemente stehen erstens aufgrund der elektrischen Medientechnik in einer permanenten und unmittelbaren Wechselbeziehung. Zweitens soll diese Wechselbeziehung selbstorganisierend sein, also automatisch ablaufen.[92]

McLuhan imaginiert in diesen Zusammenhang sogar eine Welt, in der nicht mehr der Fernseher, sondern der (Universal-)Computer die zentrale Leitstelle

[89] Siehe dazu: ebd., v.a.: S. 54ff.
[90] Siehe dazu ausführlicher (und explizit in den Fußstapfen McLuhans) argumentierend: Joshua Meyrowitz, No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behaviour, Oxford 1985, v.a.: S. 3ff.
[91] McLuhan, Magische Kanäle, S. 521.
[92] Siehe dazu ausführlicher: Hartmann, Medienphilosophie, S. 254f.

sein wird. Dieser wird uns nicht mehr nur unmittelbar vernetzen, sondern durch eine permanente Rückkopplungsschleife auch berechenbar machen, was wir benötigen. Damit wäre der Endpunkt der Mediengeschichte und auch der Endpunkt der (medien-)technischen Körperausweitungen erreicht: „Wenn wir einmal unser Zentralnervensystem zur elektromagnetischen Technik ausgeweitet haben, ist es nur noch ein Schritt zur Übertragung unseres Bewusstseins auch auf die Welt des Computers.“[93] Ist dieser Schritt erst einmal vollzogen, dann könnten Kommunikation, Wahrnehmung, Denken und Produktionsprozesse durch einen Zentralrechner programmierbar sein und via Rückkopplungsschleife automatisch gesteuert und verbessert werden:

> Wir kommen sicher noch so in den vorstellbaren Bereich einer Welt, die soweit automatisch gesteuert wird, daß wir sagen können: ‚Sechs Stunden weniger Radioprogramm nächste Woche in Indonesien, oder es kommt zu einem starken Nachlassen des Interesses an Literatur.‘ Oder: ‚Wir können nächste Woche weitere zwanzig Stunden Fernsehprogramm in Südafrika senden, um das durch den Rundfunk letzte Woche aufgeheizte Stammesklima abzukühlen.‘ Ganze Kulturen könnten so programmiert werden, um ihr emotionales Klima zu stabilisieren, wie wir ja auch bereits etwas darüber wissen, wie ein Gleichgewicht in der Weltwirtschaft aufrechterhalten werden kann.[94]

Noch spekulativer (und gespickt mit spirituellen Vorstellungen) äußert sich McLuhan zu diesem Thema in einem Interview:

> Wenn eine Rückkopplung der Daten durch den Computer möglich ist, warum sollte es nicht möglich sein, das Denken einen Schritt weiter *voran*zutreiben, indem man das Weltbewußtsein an einen Weltcomputer anschließt? Mit Hilfe des Computers könnten wir also, statt Sprachen zu übersetzen, dazu übergehen, sie völlig zu ignorieren – zugunsten eines umfassenden kosmischen Unbewußten [...]. Der Computer trägt also in sich das Versprechen eines technologisch hergestellten Zustands universalen Verständnisses und universaler Einigkeit, eines Vertieftseins in den Logos, das die Menschheit zu einer einzigen Familie verbindet und für dauerhafte Harmonie und dauerhaften Frieden sorgen könnte.[95]

Was sich wie eine Idee zu einem Science-Fiction-Film liest, ist tatsächlich und gewollt Science-Fiction. McLuhan sah in Entwurf und Darstellung möglicher Szenarien eine zentrale Aufgabe seiner Arbeit.[96] Gern setzte er, wie Philip Marchand in seiner Biografie über McLuhan treffend schreibt, die „Maske des akademischen Futurologen“[97] auf. Dafür plündert McLuhan im Kontext seiner

[93] McLuhan, Magische Kanäle, S. 103.
[94] Ebd., S. 53.
[95] McLuhan, Geschlechtsorgan der Medien, S. 229.
[96] Schon mit Bezug auf seine erste Buchveröffentlichung, DIE MECHANISCHE BRAUT, schreibt McLuhan in einem Brief: „[I]t's really a new form of science fiction.“ (McLuhan, Letters, S. 217.)
[97] Marchand, McLuhan, S. 293.

Vorstellung vom computergesteuerten, sich selbst organisierenden globalen Dorf das Ideenarsenal der Kybernetik.[98] In den 1940er und 50er Jahren sorgte dieser relativ neue Wissenschaftszweig für einiges Aufsehen.[99] Viele Ideen der Kybernetik wurden Mitte des 20. Jahrhunderts ausgehend von den Ingenieurwissenschaften in so unterschiedlichen Disziplinen wie Mathematik, Biologie, Ökonomie, Psychologie oder Anthropologie heiß diskutiert und beeinflussen bis dato auch sozial- und geisteswissenschaftliche Modelle, beispielsweise konstruktivistische wie systemtheoretische Theoriebildung. Und eben auch McLuhan greift gern und häufig auf einige Ideen der Kybernetik zurück, wenn er von Rückkopplungseffekten und Automation spricht.

Die Kybernetik hat zum Ziel, Gesetzmäßigkeiten technischer und biologischer Regelsysteme zu erkunden. Ihr Namensgeber Norbert Wiener liefert hierfür ein anschauliches Beispiel: Im Zweiten Weltkrieg war Wiener dafür verantwortlich, eine Apparatur für die Flugabwehr zu entwickeln, das die Flugkurve eines Flugzeuges verfolgen und dessen zukünftige Position vorhersagen sollte.[100] Solch eine Apparatur reagiert auf die Bewegung des Flugzeugs, steht also mit diesem in Wechselwirkung. Zudem richtet sich die Apparatur ohne weiteren Eingriff, also automatisch auf die zukünftige Position des Flugzeuges aus. Diese Art von Steuerung, Rückkopplung und Automation sollen Wieners Kybernetik zufolge, technische Abläufe von Maschinen erklären, aber auch animalissches Verhaltensmuster bis hin zu menschlicher Kommunikation und Denkprozessen beschreibbar machen. 1950 veröffentlichte Wiener das Buch THE HUMAN USE OF HUMAN BEINGS (CYBERNETICS AND SOCIETY), [101] in dem er einige Grundzüge der Kybernetik „für Laien“ unter Vernachlässigung zentraler „mathematischer Symbole und Ideen“,[102] wie es im Vorwort heißt, verständlich machen wollte und damit viele Leser fand. Unter anderem begeisterte sich auch McLuhan für dieses Buch.[103]

[98] Dort lässt sich ebenfalls die Idee eines globalen Dorfes ausfindig machen – siehe bspw.: Norbert Wiener, Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft, Frankfurt am Main/ Berlin 1952, S. 100f.
[99] Siehe dazu: Claus Pias, Zeit der Kybernetik – Eine Einstimmung, in: ders. (Hg.), Cybernetics | Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953. Bd. 2: Documents/ Dokumente, Berlin 2004, S. 9-41.
[100] Siehe dazu: Bernhard Dotzler, Futurum exactum: Norbert Wiener (1894-1964). Vorwort, in: Norbert Wiener, Futurum Exactum. Ausgewählte Schriften zur Kybernetik und Kommunikationstheorie, Wien/ New York 2002, S. 1-11, hier: S. 7f.
[101] 1952 ist dieses Buch zum ersten Mal in deutscher Übersetzung erschienen – siehe: Wiener, Mensch und Menschmaschine.
[102] Ebd., S. 11.
[103] Siehe dazu: Pias, Schmoo, S. 144; oder auch: Theall, The Virtual Marshall McLuhan, S. 30.

Die Kybernetik beschäftige sich, so Wiener selbst, „mit Automaten", egal, „ob aus Metall oder Fleisch" und bildet so einen „Zweig der Nachrichtentechnik"[104] – einen Zweig allerdings, der kaum einen umfassenderen Erklärungsanspruch haben kann. Denn: Wenn alle Prozesse, die in und zwischen Apparaten, Institutionen, Tieren und Menschen ablaufen, in nachrichtentechnischem Vokabular zu beschreiben sind, hat die Kybernetik erstens einen umfassenden Erklärungsanspruch. Alles lässt sich letztlich auf Gesetzmäßigkeiten von Regelsystemen zurückführen. Zweitens impliziert sich auch das Versprechen (zumindest in ihrer klassischen Formulierung bei Wiener) einer weitestgehenden Kontrolle dieser Prozesse.

Beides findet sich, wie gezeigt, ebenfalls bei McLuhan wieder: Auch in seinen Texten werden unterschiedliche Aspekte wie Kommunikation, Wahrnehmung und Warenproduktion als kybernetische Prozesse beschrieben. Und noch weit signifikanter: Die Imagination eines alles umfassend kontrollierenden Computers, wie ihn McLuhan beschreibt, ist vom Prinzip her nichts anderes als Wieners Flugabwehrapparat, wenngleich um einiges universeller angelegt und vielleicht weniger martialisch: Auch McLuhans Computer steht in Wechselwirkung mit Ereignissen in der Welt und auch er reagiert automatisch auf Veränderung. Der Unterschied zur klassischen Kybernetik besteht jedoch in Folgendem: McLuhan weist die kybernetischen Steuermechanismen einer bestimmten kultur- und mediengeschichtlichen Periode zu, ihre Zuständigkeit ist also historisiert: ‚Kybernation' ist ein Prozess, der sich erst im Zeitalter der Elektrizität, ja erst mithilfe von Medientechniken wie Telegrafie, Fernsehen und Computer ausbilden kann, um ein globales Dorf voller Rückkopplungen zu schaffen.

McLuhans „kybernetische[s] Verfahren"[105] ist zudem umfassend holistisch: Alles hängt mit allem zusammen und die Veränderung eines Elements verändert zwangsläufig das Gesamtsystem. Es bezieht sich nicht nur auf unterschiedliche Ebenen. Nicht nur stehen diese Ebenen in Wechselbeziehung, sondern buchstäblich alles, zumindest „soweit es unsern Planeten betrifft",[106] steht im Zeitalter der Elektrizität mit allem in Beziehung und wird in diesem Beziehungsgeflecht erkennbar: „Jeder Gegenstand, in dem man tief und ganz eindringt, zeigt sich sofort in seinen Beziehungen zu anderen Gegenständen."[107] Die Erde wird von riesigen Rückkopplungsschleifen durchzogen, die alles mit allem verbinden.

[104] Norbert Wiener, Kybernetik [1948], in: ders., Futurum Exactum, S. 13-29, hier: S. 19.
[105] McLuhan, Magische Kanäle, S. 377.
[106] Ebd., S. 15.
[107] Ebd., S. 522.

Die Noosphäre und das globale Dorf

In diesen kybernetischen Ideen lässt sich unschwer eine technologische Imagination von Einheit, Zusammenhang, ja von Harmonie erkennen (wenngleich eine recht dynamische). Der Katholik McLuhan verbindet diese Implikationen explizit mit religiösem Gedankengut und malt seinem Leser dementsprechend eine paradiesische Zukunft aus.[108] In der Einleitung zu DIE MAGISCHEN KANÄLE heißt es in diesem Sinne geradezu programmatisch:

> Das Streben unserer Zeit nach Ganzheit, Einfühlungsvermögen und Erlebnistiefe ist eine natürliche Begleiterscheinung der Technik der Elektrizität. [...] Wir sind plötzlich darauf aus, daß Dinge und Menschen sich uns restlos erklären. Es liegt ein tiefer Glaube in dieser neuen Haltung – ein Glaube, der auf eine schließliche Harmonie aller Kreaturen gerichtet ist. In diesem Glauben ist dieses Buch geschrieben worden.[109]

Dieser religiöse Impetus lässt sich direkt mit den metaphysischen Spekulationen des französischen Jesuiten Pierre Teilhard de Chardin in Zusammenhang bringen. In DER MENSCH IM KOSMOS, ein Buch, das erstmalig 1955 veröffentlicht wurde, entwickelt der Jesuit ein Konzept der sogenannten ‚Noosphäre'. Dieses Konzept wird nicht nur von McLuhan zitiert, sondern es weist auch einige auffällige Parallelen zu McLuhans Vorstellung vom globalen Dorf auf.[110] Teilhard geht davon aus, dass die zwischenmenschlichen Kontakte immer dichter verbunden werden durch Verkehr und Technik. Letztlich soll dieser Prozess in einer globalen Vernetzung münden:

> Die Eisenbahn, die vor kurzem erfunden wurde, das Automobil, das Flugzeug ermöglichen es heute, den physischen Einfluß jedes Menschen, der einst auf einige Kilometer beschränkt war, auf Hunderte von Meilen auszudehnen. Ja, noch mehr: dank dem wunderbaren biologischen Ereignis der Entdeckung der elektromagnetischen Wellen findet sich von nun an jedes Individuum (aktiv und passiv) auf allen Meeren und Kontinenten gleichzeitig gegenwärtig und verfügt über dieselbe Ausdehnung wie die Erde.[111]

Diese globale Vernetzung ist aber nicht nur materieller Natur. Viel entscheidender ist die daraus resultierende geistige, genauer eigentlich *geistliche* Vernetzung bei Teilhard. „[D]ies ist die Grundlage dafür, dass sein Buch in eine finale und universelle Vereinigung – eine Schlussapotheose, den Punkt Omega – mün-

[108] Zum religiösen Erweckungserlebnis McLuhans und zu seinem Übertritt in die katholische Kirche siehe: Marchand, McLuhan, S. 80f.
[109] McLuhan, Magische Kanäle, S. 18.
[110] McLuhan zitiert eine längere Passage aus DER MENSCH IM KOSMOS in: Gutenberg-Galaxis, S. 39; auch in seinen Briefen kommt er beispielsweise im Kontext seiner Körperausweitungsthese auf Chardin zu sprechen: McLuhan, Letters, S. 292.
[111] Pierre Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos [1940], München 1959, S. 232.

det."[112] Die organische bzw. technische Evolution konvergiert demnach „in Richtung Parusie – der Wiederkunft des Herrn."[113] Die Noosphäre öffnet so gesehen die Pforten zum paradiesischen Endzustand. McLuhan selbst kommentiert diese Passage im Kontext seiner Körperextensionsthese und mit Bezug auf den Computer: Eine „kosmische Membran" habe sich „durch die elektrische Erweiterung unserer verschiedenen Sinne rund um den Globus gelegt [...]."[114] Und weiter: „Diese Hinausstellung unserer Sinne schuf das, was Teilhard de Chardin die ‚Noosphäre' nennt: ein technisches Gehirn für die Welt. Statt sich auf eine riesige alexandrinische Bibliothek hinzubewegen, ist die Welt ein Computer geworden, ein elektronisches Gehirn [...]."[115]

Spuren des Noosphären-Konzepts finden sich in McLuhans ‚Magischen Kanälen' zuhauf, wenngleich anders noch als in der zwei Jahren zuvor erschienenen ‚Gutenberg-Galaxis' nicht mehr explizit markiert. McLuhan entwickelt in DIE MAGISCHEN KANÄLE strukturanalog zu Teilhard einen teleologischen Geschichtsverlauf, der notwendig in einem harmonischen, quasi paradiesischen Endpunkt einer global vereinten Menschheit mündet. Das könnte man zumindest auf den ersten Blick meinen. Doch das ist ein (oft geschürtes) Missverständnis.[116] McLuhan ist nicht einfach der Apologet der ‚neuen Medien', wie es in vielen Sekundärtexten heißt. Dagegen spricht schon, dass sich seine Einstellung zu Medien wie Radio oder Fernsehen im Laufe seiner Karriere stark verändert hat. So tritt er in seiner ersten Buchveröffentlichung noch als strikter Kritiker der neuen Medien auf, gegen die er seine Leser wappnen will. DIE MECHANISCHE BRAUT setzt mit folgenden Worten ein: „Wir leben in einem Zeitalter, in dem zum ersten Mal Tausende höchstqualifizierte Individuen einen Beruf daraus gemacht haben, sich in das kollektive öffentliche Denken einzuschalten, um es zu manipulieren, auszubeuten und zu kontrollieren."[117] Mitte der 60er Jahre wird McLuhan die massenmediale Kommunikation, vor allem die des Fernsehens sehr viel positiver einschätzen, wie auch die vorhergehenden Zitate, die beinah alle aus dieser Zeit stammen, eindrücklich zeigen. Gegen Ende der 60er und in den 70er Jahren wird die Einschätzung der neuen Medien wieder sehr

[112] Winkler, Die magischen Kanäle, S. 160.
[113] Marchand, McLuhan, S. 292.
[114] McLuhan, Gutenberg-Galaxis, S. 40.
[115] Ebd.
[116] Dass das doch kein Missverständnis ist, dafür wird argumentiert in → 3. Lesart: Kritik, S. 161ff.
[117] McLuhan, Mechanische Braut, S. 7.

viel skeptischer.[118] So heißt es in einem Interview von 1967 gar: „[D]ie meisten Medien [sind] pures Gift [...]."[119]

Wichtiger ist in diesem Zusammenhang aber noch, dass McLuhan trotz aller Hoffnung, die er in die globale Welt setzte, auch Anfang und Mitte der 1960er Jahre äußerst skeptisch gegenüber Teilhards (und auch den eigenen) endgültigen Harmonieversprechungen blieb.[120] Das zeigt sich unter anderem deutlich am Kommentar zu Teilhards Idee der Noosphäre. In DIE GUTENBERG-GALAXIS heißt es, Teilhards „unkritische Begeisterung für die kosmische Membran" sei nicht nur befremdend, sondern lese sich darüber hinaus wie ein „*kindischer* Zukunftsroman".[121] In einem Interview äußert sich McLuhan, nachdem er auf die Utopie einer ‚schließlichen Harmonie' in seinem Konzept des globalen Dorfes angesprochen wird, noch klarer: „Je mehr Dorfbedingungen man schafft, um so mehr Diskontinuität und Teilung und Unterschiedlichkeit erhält man. Das globale Dorf sichert die absolut maximale Uneinigkeit in allen Punkten. Es ist mir niemals eingefallen, daß Einheitlichkeit und Ruhe die Merkmale des globalen Dorfes sind."[122]

Daraus ergibt sich freilich ein Widerspruch: Zum einen soll das globale Dorf Hort einer kosmischen Harmonie werden, zum anderen Ort der Zwietracht und des Dissens sein. Doch dieser Widerspruch lässt sich nach drei Richtungen hin auflösen. Zunächst einmal behauptet McLuhan ja nicht, dass das globale Dorf notwendigerweise in die Harmonie führe (im Gegensatz etwa zu Teilhard). Er hegt zwar, zumindest wie er in den ‚Magischen Kanälen' schreibt, die *Hoffnung* auf eine solche. Das bedeutet aber mitnichten, dass solch ein Ziel den geschichtlichen Verlauf determiniert. Allein die *Möglichkeit* dazu ist im Zeitalter der Elektrizität gegeben, wie die Spekulationen McLuhans über den Computer zeigen, nicht aber deren Notwendigkeit. Auch diesbezüglich ist McLuhan sehr deutlich: „Die Ausweitung des menschlichen Bewußtseins durch die elektronischen Me-

[118] Siehe zu dieser Einschätzung auch: Marchand, McLuhan, S. 191. Doch tat-sächlich ist es noch etwas ambivalenter und unklarer. In DIE MECHANISCHE BRAUT sind beispielsweise auch Passagen zu finden, in denen McLuhan die ‚neuen' Medien regelrecht feiert (siehe bspw. S. 3f.). Umgekehrt gibt es in DIE MAGISCHEN KANÄLE Passagen, in denen McLuhan vor den Gefahren, die vor allem von den ‚neuen' Medien ausgehen, eindringlich warnt (siehe bspw. S. 113). Diese Ambivalenz durchzieht das gesamte Werk McLuhans, wenn es auch zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Tendenzen geben mag.
[119] McLuhan, Testen, bis die Schlösser aufgehen, S. 97.
[120] Siehe dazu auch: Gordon, Marshall McLuhan, S. 303. Dort verteidigt er McLuhan gegen seine Kritiker - fett gedruckt: „Electricity has not unified the world into a global village."
[121] McLuhan, Gutenberg-Galaxis, S. 40; Hervorhebung von mir.
[122] McLuhan, Testen, bis die Schlösser aufgehen, S. 73.

dien *können* durchaus ein Goldenes Zeitalter einleiten, aber sie *können* auch Wegbereiter des Antichrists sein [...].“[123]

Zweitens lässt sich der Widerspruch zeitlich auflösen. Dann wäre die Zwietracht des globalen Dorfs eine *vorübergehende*: „Wir leben“, nach McLuhan, in einer „qualvollen Übergangsphase“,[124] in der die Konstitution des globalen Dorfs „von Gewalt begleitet ist“.[125] Jedoch werden die einzelnen Gruppen innerhalb des Dorfes „nicht auf Dauer als feindliche, konkurrierende kriegerische Lager gegenüberstehen, sondern sie werden vielleicht entdecken, daß das, was sie als Stammesgesellschaft verbindet, stärker ist als ihre Differenzen, und dann in Harmonie und gegenseitiger kultureller Befruchtung miteinander leben.“[126]

Die dritte Möglichkeit besteht in Folgendem: Harmonie ist nicht unbedingt gleichbedeutend mit Stillstand und Unifizierung. Sehr viel naheliegender ist: McLuhan meint damit ein holistisches System, in dem sich die einzelnen Komponenten in permanenten Rückkopplungen befinden, in wechselnden Anziehungen und Abstoßungen, also in stetem Wandel. Anders formuliert: Das globale Dorf bildet eine Vernetzungsart aus, die Spannungen und Differenzen nicht verhindert, sondern ständig hervorbringt. Harmonie gibt es hier nur insofern, als die einzelnen Komponenten der vernetzten Welt aufeinander reagieren und permanent neu ausgerichtet werden. Einen Endpunkt wird es nicht geben – auch keinen heilsgeschichtlichen.

Phasen der Kultur- und Mediengeschichte

Zuvorderst ist das globale Dorf eine Epochenkategorie. Häufig spricht McLuhan davon, dass wir uns in einem Übergangsstadium befinden von einer Epoche zu einer anderen und dass uns dieser Übergang schwer fällt, ja mit Schock und Traumata einhergeht.[127] Folglich muss es vor dem globalen Dorf nicht nur noch etwas anderes gegeben haben, sondern es muss dort auch radikal anders gewesen sein. Durch solch eine radikale historische Differenzsetzung macht McLuhan deutlich, wie anders das Zeitalter der Elektrizität tatsächlich ist und damit letztlich ebenso, wie stark der Wandel medientechnischer Parameter die Kulturgeschichte prägt.

[123] McLuhan, Geschlechtsorgan der Medien, S. 242; Hervorhebung von mir. Siehe diesbezüglich allein schon den Titel einer der Publikationen McLuhans: KRIEG UND FRIEDEN IM GLOBALEN DORF. Darin heißt es u.a., dass „*jede* neue Technologie nach einem neuen Krieg verlangt.“ (Marshall McLuhan/ Quentin Fiore/ Jerome Angel, Krieg und Frieden, Düsseldorf/ Wien 1971, S. 98; Hervorhebung von mir.)
[124] McLuhan, Geschlechtsorgan der Medien, S. 243.
[125] Ebd., S. 218.
[126] Ebd.
[127] Siehe bspw.: McLuhan, Magische Kanäle, S. 17f.

Spätestens seit dem 1962 erschienenen Buch DIE GUTENBERG-GALAXIS unterteilt McLuhan die Geschichte des Menschen in vier Phasen: Nach einer langen Vorherrschaft der oralen Kultur „folgt nach Einführung des phonetischen Alphabets (8.-5. Jh. v. Chr.) eine von der Schrift geprägte Manuskriptkultur. Die schließlich um 1450 nach Erfindung des Buchdrucks durch Johannes Gutenberg von der Gutenberg-Galaxis abgelöst wird.“[128] Ab dem 19. Jahrhundert, genauer seit dem Aufkommen der Telegrafie, sind wir dann, wie es im Untertitel der ‚Gutenberg-Galaxis‘ heißt, am „Ende des Buchdruckzeitalters“ angelangt. Seither findet ein allmählicher Übergang zum elektrischen Zeitalter statt, das bis in unsere Gegenwart hineinreicht und Mitte des 20. Jahrhunderts im Fernsehen seinen idealen Agenten globaler Vernetzung gefunden haben soll.

Für die jeweilige Phase der Kulturgeschichte benennt McLuhan immer genau ein Medium, das als *Leitmedien* für die Phase fungiert. Dieses Medium soll für diese Phase die entscheidende Prägekraft auf Kommunikation, Wahrnehmung und Denken haben; diese also ‚anleiten‘. Zudem dominiert folgerichtig seine Funktionsweise alle anderen Medien und ‚leitet‘ auch diese an.[129] Mit dem Konzept der Leitmedien nimmt McLuhan eine strikte Selektion vor. Obwohl mit seiner weiten Definition alles mögliche Medium sein kann, nämlich alles, was als Ausweitung des menschlichen Körpers beschreibbar ist, wird mit dem Konzept der Leitmedien die Medien- und Kulturgeschichte klar und übersichtlich strukturiert. McLuhan wählt dafür Leitmedien, die direkt mit Kommunikations- und Wahrnehmungsprozessen zu tun haben: Im ersten Fall ist es die gesprochene Sprache, im zweiten die Schrift, im dritten der Buchdruck und im vierten das elektrifizierte Fernsehen (siehe: Abb. 5).

Diesen Medienphasen ordnet McLuhan Sinneswahrnehmungen zu, die durch die jeweiligen Medien vor allem angesprochen werden. Im ersten Fall ist es die auditive Wahrnehmung, im zweiten ebenfalls die auditive, aber auch die visuelle, im dritten nur die visuelle und im vierten und letzten Stadium soll vorrangig die taktile Wahrnehmung angesprochen werden (siehe: Abb. 5). Die Bezeichnung ‚taktile Wahrnehmung‘ hat zu einiger Verwunderung und Verwirrung geführt.

[128] Rainer Höltschl, Eintrag: Gutenberg-Galaxis, in: Roesler/ Stiegler, Grundbegriffe der Medientheorie, S. 77-81., hier: S. 77. McLuhan selbst stellt seine Epochenzuteilungen nicht systematisch und im Zusammenhang dar, bezeichnet sie aber an unterschiedlichen Stellen sehr deutlich. Um nur auf einige Passagen aus der ‚Gutenberg-Galaxis‘ zu verweisen: McLuhan, Gutenberg-Galaxis, S. 307 (zur oralen Kultur), S. 102 (zur Manuskriptkultur), S. 159 (zur Gutenberg-Galaxis) und S. 175 (zum elektrischen Zeitalter).
[129] Nach dem Konzept des Leitmediums bedeutet bspw. die Etablierung der Schrift als dominantes Kommunikationsmedium zwangsläufig eine Veränderung auch der mündlichen Kommunikation. Siehe zum Konzept der Leitmedien und dessen Weiterentwicklung zu einem Konzept der Konversion: Jochen Hörisch, Eine Geschichte der Medien. Vom Urknall zum Internet [2001], Frankfurt am Main 2004, S. 404ff.

Gemeint ist damit nicht, dass die elektrischen Medien den Rezipienten direkt berühren. ‚Taktilität' bezeichnet bei McLuhan vielmehr einen integrativen Wahrnehmungsmodus, der unterschiedliche Sinneseindrücke unterschiedlicher Medien verbindet und in Wechselwirkung bringt. Genau solche Verbindungen und Wechselwirkungen sind, laut McLuhan, im Zeitalter der Elektrizität an der Tagesordnung. So ist es nicht nur mit dem Fernsehen möglich, visuelle und auditive Informationen gleichzeitig zu empfangen. In einer vernetzten Welt wird es einem zudem nahegelegt, eine Vielzahl an unterschiedlichen Medien gleichzeitig zu rezipieren. Folglich findet eine noch nie dagewesene Vermischung medialer Sinneseindrücke statt.[130] Für solch eine Welt lässt sich denn auch ein computergesteuertes Kontrollsystem imaginieren, das unterschiedliche Medien zur Herstellung eines sinnlichen (und emotionalen) Gleichgewichts steuert.

Epoche	orales Zeitalter	Manuskriptkultur	Gutenberg-Galaxis	Zeitalter der Elektrizität
Leitmedium	Stimme/ Sprache	Schrift	Buchdruck	Fernsehen
sinnlicher Modus	auditiv	auditiv/ visuell	visuell	‚taktil' (Hybridisierung)
kognitive Ausrichtung	intuitiv	intuitiv/ analytisch	analytisch	synthetisch
psycho-soziale Auswirkung	lokal integrativ	integrativ/ differenzierend	differenzierend, distanzierend	global, integrativ
soziale Einheit	Familie, Stamm, Dorf	Polis, Kloster, Stadt	Individuum, Nation	globales Dorf, Weltgesellschaft
Produktions-form	Jagen, Sammeln, Ackerbau	Handwerk	Industrie	Automation

Abb. 5: Kultur- und Medienepochen nach McLuhan

[130] Siehe dazu eindrücklich das Kapitel „Energie aus Bastarden. Les Liasions Dangereuses" in: McLuhan, Magische Kanäle, S. 84ff.

Das orale Zeitalter

Die Vorstellung der ‚taktilen' Wechselwirkung der Sinne wie auch McLuhans Prämisse, dass eine harmonische Wechselwirkung der Idealzustand sei, geht bei McLuhan zurück auf antike Vorstellungen der Homöostasie, auf das mittelalterliche Konzept der Sinneseindrücke von Thomas von Aquin, wie auch auf die Stresstheorie Selyes. Dies wurde bereits in der Diskussion der Körperausweitungsthese näher erläutert. Interessant ist hier nun, wie McLuhan diese Vorstellung historisch wendet: Nämlich schon für die erste Phase der Kulturgeschichte ist eine Störung der harmonischen Wechselwirkung der Sinne zu konstatieren und zwar durch die Dominanz des gesprochenen Wortes. Harmonische Wechselwirkung ist also ein ideelles Konstrukt, das gleich zu Beginn der Kulturgeschichte nicht mehr zu haben ist.

Laut McLuhan lebt der Mensch in der oralen Kultur in einem Stammesverband, der Individualität nicht zulässt, jeden ständig in „Abhängigkeit und Wechselbeziehung"[131] zu allen anderen hält und ihn damit radikal in ein Kollektiv integriert. Das herausragende Medium dieser radikalen Integration ist eben das gesprochene Wort. Denn das Akustische durchdringt den Raum in alle Richtungen gleichzeitig, ist so gesehen immer schon für mehrere Adressaten bestimmt. Zudem ist es ein transitorisches Medium und d.h.: Es ermöglicht Kommunikation *nur* unter Anwesenden. Ist man abwesend, läuft man in dieser Art Stammesgesellschaft Gefahr, Wichtiges (mitunter sogar Lebenswichtiges) nicht mitzubekommen. Daraus erklärt sich die starke Bindung an das Kollektiv.

In der oralen Kultur gibt es kein Wahrnehmungsgleichgewicht und zwar eben, wie McLuhan schreibt, aufgrund der „überwältigende[n] Tyrannei des Ohres über das Auge".[132] Durch dieses Ungleichgewicht werden die Mitglieder einer oralen Kultur „in eine[...] hypnotische[...] Trance"[133] voller „Urahnungen"[134] versetzt. Denn McLuhans von Selye übernommen Prämisse zufolge, ist die Konsequenz jeder einseitigen Verwendung eines Sinnesorgans nichts weniger als eine kognitive Betäubung. Diese Störung hat aber auch einen produktiven Nebeneffekt: Ist sie doch gleichzeitig Impulsgeber für weitere medientechnische Entwicklungen, oder wie McLuhan selbst schreibt: „der Ansporn zu Erfindungen und Neuerungen als Gegenreizmittel",[135] die letztlich in das globale Dorf münden. Medien- und kulturgeschichtliche Entwicklungen werden also ausgelöst und vorangetrieben durch ein Ungleichgewicht der Sinne.

[131] McLuhan, Gutenberg-Galaxis, S. 27.
[132] Ebd., S. 34.
[133] Ebd., S. 30.
[134] McLuhan, Das Medium ist Massage, S. 48.
[135] McLuhan, Magische Kanäle, S. 81.

Mit der gewählten Begrifflichkeit impliziert McLuhan die Wiederkunft der oralen Stammesgesellschaft im elektronischen Zeitalter, wenngleich nicht mehr auf lokaler, sondern mit medientechnischer Unterstützung auf weltumspannender Ebene, eben als globales Dorf.[136] So heißt es beispielsweise in der ‚Gutenberg-Galaxis' zu dieser Rückkehr: „Wir leben in einem einzigen komprimierten Raum, der von Urwaldtrommeln widerhallt."[137] Nichtsdestotrotz ist für McLuhan zentral, dass die Dominanz des Akustischen eine *Störung* der Wahrnehmungsorganisation verursacht hat, die die medientechnische Entwicklung einleitete und die erst im globalen Dorf aufgehoben werden kann. Das heißt aber auch: Elektrifizierte Urwaldtrommeln funktionieren anders als manuell geschlagene. Das elektrische Zeitalter ist nicht die einfache Wiederkehr einer oralen Kultur, sondern verspricht vielmehr die Aufhebung der damals überhaupt zuallererst initiierten Störung.

Das phonetische Alphabet und die Manuskriptkultur

Die Einführung der Schrift, vor allem in Form des phonetischen Alphabets,[138] bedeutet in McLuhans medial fundierter Kulturgeschichte eine zweite, noch weitaus gewichtigere Störung. Alphabetische Codierung bindet McLuhan an den materiellen Kanal der Schrift und des Buches. Deshalb nennt er diese Epoche auch „Manuskriptkultur".[139] Zwar kommt in dieser Manuskriptkultur via schriftliche Codierung (und den damit korrespondierenden Fertigkeiten des Lesens und Schreibens) die visuelle Wahrnehmung zu ihrem Recht, aber dafür wird die auditive ausgeschlossen (oder doch zumindest marginalisiert). Allein das soll schon zu einer immensen Störung des Wahrnehmungsapparates beitragen.[140]

Das phonetische Alphabet hat aber noch sehr viel weitreichendere Konsequenzen. Im Gegensatz zu Ideogrammen etwa ist es ein vollständig arbiträres Zeichensystem. D.h., es gibt keine Ähnlichkeit zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten; die Bedeutung der Zeichen ist rein konventionell. Das macht das Alphabet extrem *variabel* hinsichtlich dessen, was es bezeichnen kann. Weiterhin haben die einzelnen Zeichen im Gegensatz etwa zu Hieroglyphen keine eigene Bedeutung, sondern sind syntaktische Bausteine, die erst innerhalb des jeweiligen Zeichensystems Bedeutung erhalten. Das wiederum macht das Alphabet

[136] Siehe bspw.: McLuhan, Gutenberg-Galaxis, S. 37ff. und S. 272.
[137] Ebd., S. 39.
[138] Siehe zur Hochschätzung der hieroglyphischen Schrift und des Ideogramms im Kontrast zum Alphabet bspw.: McLuhan, Gutenberg-Galaxis, S. 33f. Nicht die Materialität der Schrift an sich ist also recht besehen der entscheidende Wendepunkt für McLuhan, sondern die Verbindung der Materialität der Schrift mit einer spezifischen Codierungsform.
[139] McLuhan, Gutenberg-Galaxis, S. 102.
[140] Siehe bspw. sehr deutlich dazu: McLuhan, Magische Kanäle, S. 86.

leicht *formalisierbar*. Phonetische Schrift *visualisiert* zudem Sprache. Erst so können überhaupt einzelne Elemente *differenziert* und Sprache so in kleinste Einheiten zerlegt und formalisierbar werden. Durch diese Visualisierung können nun auch Argumentationsgänge schriftlich niedergelegt werden. Das hat erhebliche Folgen: Da man auf das Vorhergehende zurückgreifen kann, denn es ist ja aufgezeichnet, kann die Argumentation auch sehr viel *komplexer* und *abstrakter* gemacht werden, als wenn nur das gesprochene Wort zur Verfügung stände.[141]

Überhaupt hat die Schrift als *nicht-transitorisches Speichermedium*, also als Medium, das nicht sofort vergeht und Raum und Zeit überbrücken kann, weitreichende, kulturgeschichtlich relevante Konsequenzen: Kann ich Sprache erst einmal fixieren, kann ich auf vorhergehende Informationen immer wieder zurückgreifen. Damit wird die Suche nach *neuen* Informationen, *nach* neuem Wissen wichtiger als die Bewahrung des alten, den dieses ist ja gespeichert. Innovation und Differenz wird zum Gebot der Stunde und zwar nicht nur auf dem Gebiet des Wissens, auch hinsichtlich zwischenmenschlicher Beziehungen. Die Differenz zu anderen wird gesucht: Hier ist der Keim für den Individualitätsgedanken gelegt: Was zeichnet mich als besonderes, singuläres Wesen aus? Diese Frage ist keine, die in einer rein oralen Kultur Sinn machen würde. McLuhan zufolge ist die Idee der Individualität eine Geburt aus dem Geist der Schrift.

Durch die Speicherungsmöglichkeit werden auch Informationen *vergleichbar* und damit *differenzierbar* und *kritisierbar*. Wenn Dinge schriftlich fixierbar sind, sind sie auch von einzelnen Personen lesbar. Kurz und gut: Die Implikationen der Schrift laufen bei McLuhan auf folgende Merkmale hinaus: Visualisierung, Formalisierung, Abstraktion, Innovation, Differenzierung, Kritik und Individualität. Oder noch prägnanter formuliert: Eine objektivierende, distanzierend-reflexive Perspektive auf die Welt (und die eigene Existenz) hält Einzug. Damit löst sich auch laut McLuhan das durch die Vorherrschaft des Auditiven garantierte Gemeinschaftsgefühl auf, zugunsten vereinzelter, reflexiver Individuen.

Jedoch zeigen sich diese Implikationen der alphabetischen Schrift noch nicht in all ihrer Härte in der Manuskriptkultur, obwohl deren Leitmedium die Schrift ist. Diese Implikationen haben sich McLuhan zufolge *erst* mit dem Buchdruck gesellschaftlich Bahn gebrochen. Davor war die alphabetische Schrift noch in eine soziale Praxis der „öffentlichen Rezitation"[142] eingelassen. D.h.: In der

[141] Darum kann jemand wie Eric A. Havelock, auf den sich McLuhan im Übrigen gern berief, auch argumentieren, dass philosophische Reflexion sich erst mit der (phonetischen) Schrift ausbilden konnte: Erst durch die schriftliche Fixierung sei „die Bildung einer theoretischen Sprache mit ihren abstrakten Subjekten und begrifflichen Prädikaten" möglich geworden (Eric A. Havelock, Als die Muse schreiben lernte. Eine Medientheorie zu Oralität und Literalität [1986], Berlin 2007, S. 119).
[142] McLuhan, Gutenberg-Galaxis, S. 107.

Manuskriptkultur gab es also noch eine orale Praktik, die die Auswirkungen der alphabetischen Schrift kompensieren konnte.[143] Genau deshalb ordnet McLuhan der Manuskriptkultur visuelle *und* auditive Elemente zu.[144]

Die Manuskriptkultur ist genau besehen ein Zwischenstadium, in dem die oralen Einflüsse noch nicht vollständig verloren gegangen und die Implikationen der Schrift noch nicht vollständig gesellschaftlich durchgesetzt sind. In diesem Zwischenstadium kann sich nun eine temporäre Harmonie der Sinne entfalten, die Menschen sowohl analytisch als auch intuitiv handeln lässt. Der Einzelne ist kreativ *und* gleichzeitig in ein starkes Kollektiv integriert. Demgemäß verwundert es kaum, dass McLuhan die Manuskriptkultur sehr positiv beschreibt, kommt sie doch seinem Verständnis des idealen harmonischen Wechselspiels der Sinne sehr nah. Freilich ist sie gemäß der Strukturlogik seiner Mediengeschichte notwendigerweise nur eine vorübergehende Phase.[145]

Die Gutenberg-Galaxis

Kulturgeschichtlich relevant werden die epistemologischen Implikationen der alphabetischen Schrift erst in der Gutenberg-Galaxis, also mit der Etablierung der Druckerpresse mit beweglichen Lettern. Dies geschieht zunächst einmal einfach durch die quantitative Erhöhung der Schriftprodukte, da diese nun *technisch* reproduzierbar werden. Damit sind Schrifterzeugnisse sehr viel schneller und flächendeckend zu verbreiten als durch Handschriften. Allein schon damit werden nahezu alle gesellschaftlichen Bereiche mit Schrift konfrontiert. Diese quantitative Zunahme hat massive *qualitative* Konsequenzen. Denn mit der technischen Reproduzierbarkeit von Informationen lassen sich (nahezu) identische Exemplare von Texten herstellen und distribuieren. So ist es denn nicht nur möglich, sehr viel mehr und schneller Daten am selben Ort zu speichern als zuvor. Vor allem befinden sich nun *dieselben* Daten an unterschiedlichen Orten, die wiederum ihre Daten schnell austauschen und abgleichen können. Ein Rückkopplungseffekt gegenseitiger Koordination und Korrektur setzt ein: Informationen werden flächendeckend via Abgleich homogenisiert und formalisiert, um die Daten verfügbar zu halten. Gleichzeitig werden die Wissensbestände permanent modifiziert, erhalten sie doch ständige Zufuhr an neuen Informationen und Erkenntnissen. Damit wiederum ist eine Innovationslogik in Gang gesetzt, die nicht weniger als die Strukturlogik der Moderne ausmachen wird: Es geht dann nämlich nicht mehr primär um die Bewahrung und Wiederholung zentraler Wissensbestände, wie noch in der Manuskriptkultur. Wertgeschätzt

[143] Siehe dazu auch: ebd., S. 102 und S. 104ff.
[144] Siehe bspw.: ebd., S. 102.
[145] Siehe dazu bspw.: ebd., S. 34 und S. 164.

und gesucht wird nun das Neue, Differente, die Veränderung. Allein schon dieser qualitative Umschlag durch quantitative Vermehrung schriftlicher Produkte hat kulturgeschichtlich erhebliche Konsequenzen – und setzt dabei eben die Implikationen der alphabetischen Schrift frei.

So kann der Buchdruck unter anderem, wie McLuhan schreibt, zum „Baumeister des Nationalismus"[146] werden. Denn durch die umfassende Sichtbarmachung der Sprache und deren Vergleichbarkeit über räumliche Beschränkungen hinweg, ergibt sich nahezu zwangsläufig ein homogenisierender Formalisierungseffekt: Sprache wird standardisierbar. Unterschiedliche Sprachgewohnheiten werden dann als Abweichung von der Norm, also als lokale Dialekte einund derselben Sprache beschreibbar. Gleichzeitig wird hierdurch überhaupt erst ein übergreifendes Bewusstsein für sprachliche Identität ermöglicht, die letztlich zu einem Konzept wie Nation führt.[147]

Ähnliches gilt für die Etablierung neuzeitlicher Wissenschaft und Philosophie: Sie operieren mit formalen Kategorien; sie abstrahieren vom tatsächlich Gegebenen und homogenisieren Phänomene, setzen eine reflexive Distanz zur Welt und etablieren so eine Subjekt/ Objektspaltung, wie sie etwa in der dualistischen Philosophie René Descartes ausbuchstabiert wird. Damit etabliert sich ein mechanisches Weltbild, in dem die Welt als quantifizierbares Gebilde gedacht wird, das durch Ursache-Wirkungs-Modelle vollständig zu beschreiben sein soll.[148]

Die Überbetonung des Visuellen korrespondiert mit einem solchen Zugriff auf die Welt. Mit der Etablierung des Buchdrucks ist laut McLuhan endgültig die Betonung des Visuellen und die Abwertung des Auditiven verbunden.[149] Zunächst einmal in einem ganz trivialen Sinne: Man liest mehr selbst (und leise) und hört weniger Gelesenes, wie noch in der Manuskriptkultur. Gemäß der oben geschilderten wahrnehmungstheoretischen Prämisse geht damit ebenfalls notwendigerweise eine massive Störung des Wechselspiels der Sinne einher, die den Menschen betäubt und ihn sogar – wie sich McLuhan dramatisch ausdrückt – in einen „geistigen Schlaf"[150] versetzt.

Doch damit nicht genug. Mit der Etablierung des Buchdrucks wird nämlich noch eine ganz spezielle visuelle Wahrnehmung befördert, die die Implikationen

[146] So der Teil einer Kapitelüberschrift in: McLuhan, Magische Kanäle, S. 261.
[147] Siehe dazu auch: McLuhan, Gutenberg-Galaxis, S. 205f. und S. 270; ders., Magische Kanäle, S. 40.
[148] Siehe bspw.: ebd., S. 305ff.
[149] Eine Betonung, die – wie weiter oben bereits geschildert – in der Manuskriptkultur durch kulturelle Praktiken des Vorlesens noch verhindert werden konnte. Siehe dazu bspw. auch: McLuhan, Gutenberg-Galaxis, S. 55.
[150] Ebd., S. 305; siehe dazu auch: ebd., S. 20.

der alphabetischen Schrift voll zur Geltung bringt. Visuelle Wahrnehmung ist nach McLuhan *per se* ein distanzierender und segmentierender Akt.[151] Ich nehme einzelne Dinge in Distanz zu mir war. Zudem stehen diese Dinge in einer räumlichen, quantifizierbaren Relation zueinander. Deshalb lassen sich auch unterschiedlichste Phänomene, wie Wetter, gesellschaftliche Prozesse, Zeit oder subatomare Phänomene, am besten mittels Visualisierung analysieren und damit berechenbar machen. Akustisch wäre das kaum möglich. Der akustische Raum wird dementsprechend von McLuhan als ein ganzheitlicher und synthetisierender verstanden, in den der Hörende vollständig eintaucht. Nun wird durch den Buchdruck nicht nur einfach die Sprache visualisiert, sondern via Holzdruck und dem im 16. Jahrhundert aufkommenden Kupferstich werden Bilder in die Texte integriert. Aber nicht irgendwelche Bilder, sondern technische Zeichnungen und Kunstwerke, die Dinge und Phänomene mittels der kurz vor dem Buchdruck erfundenen Linear- und Zentralperspektive darstellen. Damit werden die abgebildeten Dinge in eine homogene, mathematisch berechenbare Relation zueinander gebracht. Das wiederum leistet einer distanzierten und rein funktionalen Weltsicht weiter Vorschub.[152] Visualität – Mathematisierung – Formalisierung – Abstraktion – Rationalisierung – Distanzierung werden somit in ein Bedingungsverhältnis gesetzt, das sich im Buchdruck verdichtet, in ihm verbreitet und potenziert wird.

Noch auf einen anderen Bereich wirkte der Buchdruck massiv ein: Er zeichnet verantwortlich für die Etablierung der Individualität. Ist mit dem Buchdruck eine Strukturlogik in Gang gesetzt, die das Neue präferiert, zudem einen reflexiv-distanzierenden Blick auf die Welt etabliert, so gilt beides auch für den Einzelnen. Menschen der Neuzeit reflektieren über sich selbst in einer ganz anderen Weise als Menschen zuvor. Sie fragen sich nämlich, was ihre Besonderheit ist, ihre Individualität. Selbst wenn es zuvor schon Fragen danach gegeben haben mag, so wird im Zuge des Buchdrucks diese Frage flächendeckend gesellschaftlich relevant. Thematisch lässt sich das etwa ablesen an den unablässig selbstreflexiven Passagen voller intimer Gedanken und Empfindungen in den zum ersten Mal zwischen 1580-88 gedruckten ESSAIS von Michel de Montaigne, auf den auch McLuhan immer zu sprechen kommt.[153] Dort geht es um das Ich in seiner Privatheit, Intimität und Reflexivität. Kaum ein Wort kommt dort

[151] Siehe dazu bspw. die Gegenüberstellung von visuellem und akustischem Raum: McLuhan, Probleme der Kommunikation, v.a.: S. 62ff.
[152] Siehe dazu bzw. mit Bezug auf die Konstruktion der Zentralperspektive in der Renaissance: McLuhan, Das Medium ist Massage, S. 53; oder auch: McLuhan, Gutenberg-Galaxis, S. 140.
[153] Siehe dazu: ebd., S. 299ff.

dementsprechend öfters vor als das Personalpronomen ich und seine reflexiven Formen.[154]

Die Gutenberg-Galaxis kommt bei McLuhan nicht besonders gut weg. Durch die Abstraktions- und Individualisierungsprozesse sei der Mensch von der Welt und den anderen entfremdet worden. „McLuhan erkennt“, wie Angela Spahr in ihrer Einführung zu McLuhans Thesen anschaulich schreibt, „im westlichen zivilisierten Menschen ein Wesen, das nur als Schatten oder Bruchteil seiner selbst existiert und in der Enge der Uniformität und dem Dunkeln des Unbewußten haust.“[155] Demgegenüber steht die Hoffnung, die McLuhan mit dem Zeitalter der Elektrizität verbindet. Im globalen Dorf soll es möglich sein, dass die Entfremdung wieder aufgehoben wird und zwar in einem harmonischen Wechselspiel der Sinne und deren Bewohner untereinander.

Paradoxa exemplifiziert und er ist wohl *das* Etikett, das McLuhan in der Öffentlichkeit bis heute anhaftet. Darüber hinaus ist es ein Slogan, der in der medienwissenschaftlichen Forschung eine Erfolgsgeschichte ohnegleichen aufweist und bis dato eines der Zentralaxiome der Medientheorie darstellt. Jochen Hörisch beschreibt diesen Satz in seiner ‚Geschichte der Medien' mit Sinn für den Verve zäsuraler Ereignisgeschichtsschreibung dementsprechend als das Ereignis, das medienwissenschaftlicher Forschung überhaupt erst die Grundlage geliefert habe: „Die Geburt der neueren Medienwissenschaft lässt sich [...] präzise datieren. Sie betrat die Bühne mit dem Paukenschlagsatz des Exzentrikers McLuhan: ‚The medium is the message'."[192] Ähnlich wie Hörisch sieht das auch Rainer Leschke in seiner EINFÜHRUNG IN DIE MEDIENTHEORIE:

> Mit McLuhans These, dass die Medien selbst die Botschaft bildeten, und mit dem dadurch evozierten Übergang des Erkenntnisinteresses auf die Form von Medien ist allerdings von McLuhan erst das Terrain für eine eigenständige Medienwissenschaft geschaffen worden. [...] Die[se] Umstellung auf die Form der Medien geht dabei von der Annahme aus, dass das Wesentliche des Mediums in seiner Form und nicht in den von ihm distribuierten Inhalten liegt und dass die Form der Medien nicht abgeleitet ist, sondern dass es sich um eine autonome Qualität handelt, die sich nicht über irgendwelche Motive aufschlüsseln lässt, sondern die einer eigenständigen Theorie bedarf.[193]

Trotz aller Erfolgsgeschichte und wissenschaftstheoretischer Relevanz für die Medienforschung bleibt es jedoch recht unklar, wie dieser Slogan eigentlich genau zu verstehen sein soll. Was ist eigentlich genau die Form des Mediums? Wie kann das Medium zugleich sein eigener Inhalt sein? Widerspricht dies denn nicht dem gesunden Menschenverstand, davon auszugehen, dass die Form des Mediums wichtiger sei als sein eigentlicher Inhalt?

McLuhan selbst liefert hierfür einige Antworten – Antworten aber, die sich im Laufe der Zeit ändern. Es ist ganz ähnlich wie in der oben angeführten Werbung: In einer Art andauerndem Selbstgespräch versucht sich McLuhan daran anzunähern, was der Slogan eigentlich tatsächlich bedeuten soll. Einige seiner Antworten sollen im Folgenden nachzeichnet werden. Dabei werde ich zum einen einige Missverständnisse ausräumen, die gerade bezüglich dieses Slogans kursieren. Zum anderen lässt sich hieran zeigen, dass McLuhans Oeuvre, entgegen häufiger Bekundungen in der Sekundärliteratur, eine erstaunliche Homogenität aufweist.

Die Methode ist die Botschaft

Wie bereits erwähnt ist laut Carpenter McLuhans berühmtester Slogan eine Abwandlung eines Titels, unter dem der Anthropologe Ashley Montagu an der

[192] Hörisch, Eine Geschichte der Medien, S. 71f.
[193] Leschke, Einführung in die Medientheorie, S. 245f.

Universität in Vancouver in den 1950ern einen Vortrag hielt, den auch McLuhan besucht haben soll. Der Titel lautete im Original „The Method is the Message", also ‚Die Methode ist die Botschaft'.[194] Tatsächlich führt das Vortragsthema bereits relativ nah an das heran, was McLuhan mit seinem Slogan bezeichnen will. Dass ‚die Methode die Botschaft' sei, meint bei Ashley: Es kommt nicht so sehr darauf an, was ein Lehrer in einer Unterrichtssituation explizit sagt, sondern welche Methode er wählt, den Stoff zu vermitteln. Diese entscheidet über Erfolg und Misserfolg.

Dazu passt McLuhans Begeisterung für den *New Criticism*. Geht doch diese literaturwissenschaftliche Schule davon aus, dass die Wahrnehmung eines Kunstwerkes vor allem über ihre Form auf den Rezipienten wirkt. Deshalb seien andere Aspekte, wie etwa der biografische Kontext des Künstlers oder der Inhalt eines Gedichts völlig irrelevant. Zur Veranschaulichung dieser These, stützt sich McLuhan wiederholt in seinen Texten und Briefen auf eine Aussage von T. S. Eliot, der behauptet, dass es bei einem Gedicht darauf ankomme, den Leser „abzulenken und ruhig zu stellen, während das Gedicht seine Wirkung auf ihn ausübt, so wie der Einbrecher sich stets mit einem Stück Fleisch für den Haushund ausrüstet."[195] Diese Aussage generalisiert McLuhan später im Hinblick auf Medien. In den ‚Magischen Kanälen', dem Buch, in dem er seinen Slogan ‚Das Medium ist die Botschaft' zum ersten Mal ausführlich entfaltet, heißt es demgemäß: „Der ‚Inhalt' eines Mediums ist mit dem saftigen Stück Fleisch vergleichbar, das der Einbrecher mit sich führt, um die Aufmerksamkeit des Wachhundes abzulenken."[196] Entscheidend ist hier zunächst einmal: McLuhan übernimmt die These vom Medium, das relevanter sei als der eigentliche Inhalt, aus der anthropologischen Forschung zur Art und Weise von Kommunikation und koppelt sie mit einer literaturtheoretischen Prämisse des *New Criticism*, für die die Formanalyse sprachlicher Kunstwerke zentraler Gegenstand ist.

Die Carpenter-McLuhan-Hypothese

Radikaler und grundsätzlicher ist McLuhans Slogan vor dem Hintergrund der sogenannten Sapir-Whorf-Hypothese zu lesen. Seit McLuhan zusammen mit Carpenter in den 1950er Jahren an der Zeitschrift EXPLORATIONS arbeitete, dürfte ihm diese Hypothese bekannt gewesen sein. Denn die „EXPLORATIONS besaßen sozusagen eine entsprechende ‚Hausethnologin' in Dorothy D. Lee, die ebenso emphatische Thesen zum Zusammenhang von Grammatik und Denk-

[194] Siehe dazu: Carpenter, That Not-So-Silent-Sea, S. 224.
[195] T. S. Eliot, The Use of Poetry and the Use of Criticism, London 1933, S. 151.
[196] McLuhan, Magische Kanäle, S. 38.

weise aufstellte"[197] wie die sehr viel populäreren Ethnologen Edward Sapir und dessen Schüler Benjamin Lee Whorf.

Linguistische Studien, die Sapir und Whorf unter anderem bei Hopi-Indianern unternommen haben, führten zu einer Verallgemeinerung ihrer Studien in der sogenannten Sapir-Whorf-Hypothese. Der Kern dieser Hypothese bildet ein *linguistisches Relativitätsprinzip*, das besagt: Denken und Wahrnehmung werden durch die jeweils verwendete Sprache präformiert, wenn nicht gar determiniert. Unterschiedliche Sprachen bilden dieser These zufolge also buchstäblich unterschiedliche Weltanschauungen aus. Die Vorstellungen von der Welt sind relativ zu den jeweils herrschenden Sprachkonventionen und abhängig von deren grammatikalischen Strukturen. Whorf beschreibt diese Relativität unter anderem am Zeitkonzept der Hopi-Indianer. Die Hopi-Indianer hätten in ihrer Sprache keine quantifizierenden Ausdrücke für Zeit, stattdessen nur qualitative Bezeichnungen des Wandels. Daraus zieht Whorf den (bis dato recht umstrittenen) Schluss, dass ein Hopi-Indianer eine völlig andere Zeitwahrnehmung hat, als ein Bewohner der westlichen Zivilisation, deren gesellschaftliche Koordination maßgeblich von einer quantifizierten, exakten Zeitmessung abhängig ist.[198] Diese Differenzen werden auf die fundamentalen Unterschiede der jeweiligen *Sprachstruktur* zurückgeführt.[199] Neil Postman, ein Medientheoretiker und Schüler McLuhans, der sich noch in den 1980er und 1990er Jahren auf die Sapir-Whorf-Hypothese stützten wird, (re-)formuliert dies folgendermaßen: „Wie die Menschen über Zeit und Raum, über Gegenstände und Vorgänge denken, das ist deutlich von den grammatischen Eigenschaften ihrer individuellen Sprache abhängig."[200]

Solch eine Perspektive dürfte vor allem im 20. Jahrhundert dennoch nicht allzu spektakulär gewesen sein, reiht sie sich doch in eine mindestens bis ins 19. Jahrhundert zurückreichende Linie sprachrelativistischer Konzepte ein: „Seit Nietzsches Rehabilitierung von Rhetorik und Lüge, der ‚Sprachkrise' und dem *linguistic turn* rückte die Strukturierung von Wahrnehmung, Bewußtsein und

[197] Erhard Schüttpelz, „Get the message through". Von der Kanaltheorie der Kommunikation zur Botschaft des Mediums: Ein Telegramm aus der nordatlantischen Nachkriegszeit, in: Irmela Schneider/ Peter M. Spangenberg (Hg.), Medienkultur der 50er Jahre. Diskursgeschichte der Medien nach 1945, Bd. 1, Wiesbaden 2002, S. 51-76, hier: S. 72; siehe dazu ausführlicher: Carpenter, That Not-So-Silent-Sea, S. 238ff. Dort heißt es sogar, Dorothy Lee „was EXPLORATIONS most influential force" (S. 240).

[198] Siehe zur kritischen philosophischen Rekonstruktion der Sapir-Whorf-Hypothese: Franz Kutschera, Sprachphilosophie, München 1975, S. 289ff.

[199] Siehe dazu die *posthum* veröffentlichte Aufsatzsammlung: Benjamin Lee Whorf, Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie, Reinbek 1963.

[200] Neil Postman, Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie [1985], Frankfurt am Main 1988, S. 19.

Wirklichkeit durch Sprache zunehmend ins Blickfeld."[201] Interessanter ist, was Carpenter und McLuhan aus der Sapir-Whorf-Hypothese machen. In der Einleitung zu einer Anthologie, die Carpenter und McLuhan herausgaben und die Texte aus den EXPLORATIONS enthält, heißt es: „EXPLORATIONS explored the grammars of such languages as print, the newspaper format and television."[202] Der Forschungsansatz besteht also vor allem darin, die Grammatik der unterschiedlichen Medien, wie Schrift, Radio, Film oder Fernsehen, zu analysieren und ihren Einfluss auf unsere Wahrnehmung zu erforschen. Analog zur Sapir-Whorf-Hypothese formulieren der Anthropologe Carpenter und der in klassischer Philologie ausgebildete McLuhan etwas, das man die *Carpenter-McLuhan-Hypothese* nennen könnte: Die Grammatik der jeweiligen Medien präformiert das Denken und die Wahrnehmung der Welt. Aus einem linguistischen Relativitätsprinzip wird ein *mediales* Relativitätsprinzip. Der Slogan ‚Das Medium ist die Botschaft' bedeutet dann demgemäß, dass das Medium den Zugang zur Welt und das, was denkbar ist, bestimmt und damit auch letztlich bestimmt, was überhaupt inhaltlich transportiert bzw. verstanden werden kann.

Die Mediendifferenz ist die Botschaft

Dieses mediale Relativitätsprinzip beinhaltet noch eine Pointe, die vor allem wissenschaftshistorisch von Belang ist und zu verstehen hilft, warum McLuhans Slogan so viel Aufmerksamkeit auch in der Wissenschaft auf sich ziehen konnte. Sehr vereinfacht lässt sich die Situation in der nordamerikanischen Forschung zu den Gegenständen Medien, Information und Kommunikation in der Mitte des 20. Jahrhunderts wie folgt umreißen: Vorherrschend sind zum einen die technisch-mathematisch ausgerichtete Informationstheorie und die Kybernetik, zum anderen die soziologisch ausgerichtete Propaganda- und Massenkommunikationsforschung. Beide Forschungsfelder finden ihre Schnittmenge im Begriff der Kommunikation. Gemeinsam ist ihnen überdies ein Desinteresse an der Spezifik des Kanals. Vielmehr sind die Forscher darauf aus, ein allgemeines, übergreifendes Kommunikationsmodell zu entwickeln, das es im einen Fall ermöglichen soll, die Informationszirkulation berechenbar und im anderen Fall, die Wirkungen verständlich zu machen, die eine Information beim Empfänger hervorruft.[203]

Die sogenannte Lasswell-Formel, die der US-amerikanische Politologe und Kommunikationswissenschaftler Harold Lasswell 1948 vorstellte und die für die

[201] Claus Pias, ABC... Zur Einführung, in: ders. u.a. (Hg.), Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard, Stuttgart 1999, S. 77-80, hier: S. 77.

[202] Carpenter/ McLuhan, Introduction, S. ix.

[203] Siehe dazu ausführlich: Schüttpelz, Get the message, S. 59ff.

Kommunikationsforschung der damaligen Zeit maßgeblich wurde, lautet zwar: „Who/ Says What/ In Which Channel/ To Whom/ With What Effect."[204] Jedoch ging es dabei vor allem um die *Funktionalität* der Kommunikation, kaum um die Spezifik des ‚Channels'. Der Kanal wurde allenfalls hinsichtlich der funktionalen Effizienz befragt, nicht aber bezüglich einer vermeintlichen autonomen Qualität, die das, was übertragen wird und wie es wahrgenommen wird, affiziert, ja vielleicht sogar präformiert. Genau darauf zielt aber McLuhans Slogan im Gegensatz zur Kommunikationswissenschaft Lasswell'scher Provenienz ab. McLuhans Slogan beinhaltet die These, dass der Kanal unabhängig von den Absichten des Senders, unabhängig von Funktionalisierungen, bestimmte Effekte zeitigt und zwar nicht nur auf Empfängerseite, sondern auch auf der des Senders und bezüglich des Inhalts der Sendung.

Sehr deutlich wird das, wenn McLuhan selbst auf die damals vorherrschenden Kommunikations- und Informationstheorien zu sprechen kommt. So verweist er beispielsweise auf die mathematische Informationstheorie von Claude Shannon und Warren Weaver. Diese machen es sich zur Aufgabe, ein übergreifendes quantifizierbares Modell der Informationszirkulation zu entwickeln.[205] Der Kanal ist dabei vor allem in dem Sinn von Interesse, dass es um dessen Effizienz bei der intendierten Informationsweitergabe geht. Alles, was die Effizienz mindert, wird dabei nicht als mögliche autonome Qualität des Kanals interpretiert, sondern schlicht als Störung. Genau dagegen positioniert sich McLuhan in einem Brief an Jerry Angel. Gefragt, wie er zur Theorie von Shannon und Weaver stehe, schreibt er: „What they call ‚Noise' I call the medium, all the side effects, all the unintended patterns and changes."[206] Sehr instruktiv kommentiert der Medienwissenschaftler Jens Ruchatz diese Passage:

> Legt man diese Aussage zugrunde, dann ging es McLuhan darum, die unintendierten Effekte von Kommunikation neu zu gewichten, nämlich stärker als die intendierte Kommunikation, die traditionell als der Kern von Kommunikation aufgefasst wurde. Medienwissenschaft zu betreiben hieße dann, all das zu untersuchen, was jenseits der beabsichtigten Botschaft unweigerlich und in der Regel unbewusst mitkommuniziert wird.[207]

[204] Harold D. Lasswell, The Structure and Function of Communication in Society, in: Lyman Bryson (Hg.), The Communication of Ideas, New York 1948, S. 37-52, hier: S. 37.

[205] Siehe dazu: Claude Elwood Shannon/ Warren Weaver, Mathematische Grundlagen der Informationstheorie [1949], München 1976.

[206] Marshall McLuhan, Brief an Jerry Angel (1976), zitiert nach: Graeme Patterson, History and Communications. Harold Innis, Marshall McLuhan, the Interpretation of History, Toronto/ Bufallo/ London 1990, S. 100.

[207] Jens Ruchatz, Licht und Wahrheit. Eine Mediumgeschichte der fotografischen Projektion, München 2003, S. 45.

Solch ein Ansatz unterscheidet sich fundamental von den damals maßgeblichen soziologischen, kommunikations- und ingenieurwissenschaftlichen Forschungsgebieten. Solch ein Ansatz ist aber auch kein Alleinstellungsmerkmal McLuhans, sondern zeichnet die gesamte Forschung der *Toronto School of Communication* aus, die von Philologen und Ethnologen vorangetrieben wurde und die sich auf die medienmaterialistischen Thesen des Wirtschaftswissenschaftlers Innis beruft. Darum ist die *Toronto School of Communication* genauer betrachtet eigentlich sehr viel eher eine *School of Media,* denn *of Communication.*

Damit kommt eine weiter wichtige Differenz in den Blick. Geht es in der damaligen Kommunikationsforschung darum, ein vereinheitlichtes Modell von (Medien-)Kommunikation zu entwerfen, so ist es bei den an der kulturgeschichtlichen Gegenüberstellung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit geschulten *Toronto School* eben gerade der *Unterschied der Medien*, der tatsächlich einen wichtigen Unterschied macht: Verschiedene Medien haben verschiedene Wirkungen, unabhängig von ihrer Funktionalisierung und dem zu transportierenden Inhalt. Genau das ist denn auch das Besondere und das besonders Innovative dieses Ansatzes, der in McLuhans Slogan verdichtet wird.

> Der Erfolg der Oralitäts-/Literalitäts-Dichotomie hängt daher weniger mit den neuen Erkenntnissen zu dieser Dichotomie zusammen als mit einem Ende der 50er sich durchsetzenden Wunsch der Forschung, nicht mehr die Isomorphien der Kommunikation, sondern ihre ‚Mediendifferenzen' zu betonen, einem Wunsch, der sich auch aus den innovativen Ansätzen zur Oralitätsforschung der frühen 50er Jahre entwickelte. Die EXPLORATIONS von Carpenter und McLuhan sind hier sowohl ein klares Beispiel als auch ein Schrittmacher dieser Entwicklung [...].[208]

Aus dieser Sicht ließe sich McLuhans Slogan wieder modifizieren: Nicht das Medium ist dann die Botschaft, sondern eigentlich die Mediendifferenz.

[208] Schüttpelz, Get the message, S. 72.

[209] Explizit unter dem Begriff ‚Magie' geht McLuhan auf diese Magie jedoch eher selten ein. Eine der seltenen Passagen lautet: „Eine Analyse von Programm und ‚Inhalt' gibt keine Hinweise auf

Adorno & Horkheimer
Zur Genese der Dummheit

„Wenn man die glatte Oberfläche eines iPhones, berührt, fühlt sich alles auf dem Bildschirm gleich an. Die Finger handeln gewissermaßen als Verlängerung von Auge und Gehirn - aber von einem Auge und einem Gehirn, die vom kapitalistischen Cyberspace radikal verändert worden sind.“

Mark Fisher, Tochscreen Capture, Absolute Gegenwart, Merve Verlag

„Dummheit ist ein Wundmal.“

Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, Fischer Verlag



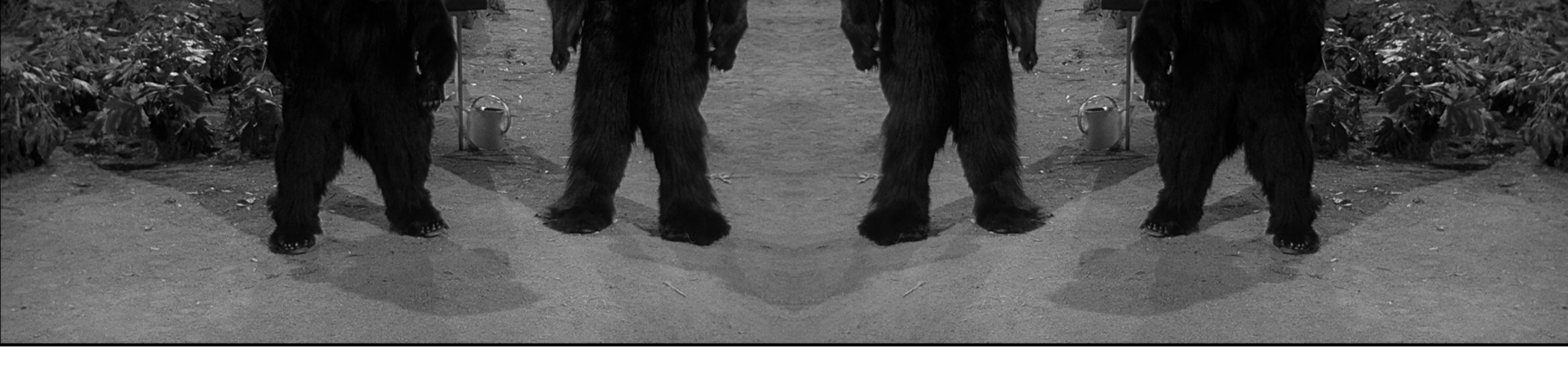
Markus Puhlmann, Zur Genese der Dummheit, in Zeiten des iPhones

„Zur Genese der Dummheit“ lautet der Titel eines kurzen Aphorismus, der sich in den Aufzeichnungen und Notizen auf den letzten Seiten der „Dialektik der Aufklärung“ von Adorno und Horkheimer verbirgt. Der kurze Textsplitter, soll hier als Ausgangspunkt gewählt werden, um der Frage nachzugehen, wie das Auftreten der digitalen Kommunikation, der Sozialen Netzwerke und die Allgegenwart der Smart-phones in den letzten 10 Jahren zu einer radikalen Veränderung unserer Wahrnehmung der Welt führen konnten. Eine Veränderung, die nicht alleine unserer Wahrnehmung, sonder vermittels dieser, auch zu einer heimlichen Veränderung der gesamten Kultur unserer Gesellschaft führen konnte, die sich als „Rasender Stillstand“ (Paul Virillio) entpuppt.

Wenn junge Menschen heute, einen Großteil ihrer Zeit damit verbringen, die infantilsten Bild-Emoji-Textfetzen im Web zu produzierend, während ihr kritisches Reflexionsvermögen, ihr Verständnis von Theorie und ihr (politisches) Handlungs- vermögen bis zur Unkenntlichkeit verkümmert, dann hat sich das „Globale Dorf“ der digitalen Kommunikation, von dem der Urvater der Medientheorie Marshall McLuhan in den 60er Jahren noch naiv träumen konnte, in eine archaische weltumspannende Urhorde verwandelt. Was bleibt, sind nur noch „Die fatalen Strategien“ (Jean Baurdillard) mit denen sich das narzisstisch gekränkte Subjekt (Siegmund Freud) gegen das Aufkommen des kapitalistischen Cyberspaces zur wehr setzen: Ekstase und Trägheit, Speed und Ketamin, Manie und Depression.

Die folgenden Gedanken sind auch Resultat meiner persönlichen Biografie. Als jemand, der Anfang der 80er Jahren geboren und seine politische Sozialisation in den frühen 00er Jahren erfahren hat, ist mir noch ein Welt bekannt, die ohne Smartphones und Breitband-zugang zugänglich war. Die Gründung von Facebook erfolgte 2004 und das erste iPhone kam 2007 auf den Markt. Es waren die 00er Jahre, die Rückblickend betrachtet, den Umschwung brachten, den endgültigen Eintritt in eine digital vernetzte Welt mit einer fundamental anderen Medienlandschaft. Diese Entwicklung ging nicht unbemerkt an den in dieser Welt sozialisierten Subjekten vorbei. „Dummheit ist ein Wundmal“, heißt es in dem angesprochenen Text von Adorno und Horkheimer. Wie und warum sich diese neuen Wunde in unsere Subjektivität eingaben konnte, darum soll es hier gehen.

Der Text von Adorno beginnt zunächst mit einer kleinen Beobachtung aus dem Tierreich:
„Das Wahrzeichen der Intelligenz ist das Fühlhorn der Schnecke [...] Das Fühlhorn wird vor dem Hindernis sogleich in die schützende Hut des Körpers zurückgezogen, es wird mit dem Ganzen wieder eins und wagt als Selbständiges erst zaghaft wieder sicher hervor. Wenn die Gefahr noch da ist, verschwindet es aufs neue, und der Abstand bis zur Wiederholung des Versuchs vergrößert sich.“
Von dieser naturwissenschaftlichen Beobachtung ausgehen, die nebenbei zu einem der Schlüssel-expermiente der modernen Hirnforschung wurde (also nicht ganz, es war der Kiemenrückziereflex einer Meeresschnecke) gehen Adornos und Horkheimers Gedanken einen anderen Weg. In einer verschlungenen Argumentation die gleichzeitig die frühe Entwicklung der Empfin-dungsfähigkeit, – die Scheidung des Außen vom Innen – in der Entwicklung des Lebens und die Psychogenes eines jeden Menschen zu fassen versucht, beschreiben sie die Entstehung eines Phänomens, das uns als Dummheit erscheint. Dabei geht es nicht um die Feststellung eines privaten Unvermögens, das einfach da ist, sondern um die Ausbildung eines Phänomens das durch psychische Verletzungen im Laufe des



des Lebens erst entsteht. Man ist nicht einfach dumm, man wird dumm!

Der erste Abschnitt, beschreibt wenn man moderne Terminologien bemühen will in etwa die Entwicklung des Reizschutzes in der Entwicklung der Tiere bis zum Menschen. Im Weiteren Verlauf wechselt der Text, ganz dem Leitmotiv der „Dialektik der Aufklärung“ folgend, zu einer Beobachtung die sich gleichsam in der Entwicklung eines jeden Kindes vollzieht. Die mir wichtig erscheinende Abschnitte lauten wie folgt:
„Dummheit ist ein Wundmal. Sie kann sich auf eine Leistung unter vielen oder auf alle, praktische und geistige, beziehen. Jede partielle Dummheit eines Menschen bezeichnet eine Stelle, wo das Spiel der Muskeln beim Erwachsen gehemmt anstatt gefördert wurde. Mit der Hemmung setzte ursprünglich die vergebliche Wiederholung der unorganisierten und täppischen Versuche ein. [...] Sind die Wiederholungen beim Kind erlahmt, oder war die Hemmung zu brutal, so kann die Aufmerksamkeit nach einer anderen Richtung gehen, das Kind ist an Erfahrung reicher, wie es heißt doch leicht bleibt an der Stelle, an der die Lust getroffen wurde, eine unmerkliche Narbe zurück, eine kleine Verstümmelung, an der die Oberfläche stumpf ist. Solche Narben bilden Deformationen, sie können Charaktere machen, hart und tüchtig, sie können dumm machen - im Sinn der Ausfallserscheinung, der Blindheit und Ohnmacht, wenn sie bloß stagnieren, im Sinn der Bosheit, des Trotzes und Fanatismus, wenn sie nach innen den Krebs erzeugen. [...] Wie die Arten der Tierreiche, so bezeichnen die geistigen Stufen innerhalb der Menschengattung, ja die blinden Stellen in demselben Individuum Stationen, auf denen die Hoffnung zum Stillstand kam, und die in ihrer Versteinerung bezeugen, daß alles Lebendige unter einem Bann steht.“
Die Frage die man sich nun stellen kann ist folgende: Was geschieht, wenn das Fühlhorn der Schnecke permanent auf die Oberfläche des iPhones stößt mit dem uns mit einem Handstrich die gesamte Welt zu Füßen liegt. Eine Welt die jedoch nicht mehr direkt Erfahrbar ist, sondern nur noch als als Welt der schillernden Bilder des digitalen Cyberspaces. In der Welt der digitalen Reize die unsere Finger auf den Smartphones ertasten und die sich in den letzten 10 Jahren dank der erweiterten Bandbreite der Internetzugänge entwickelt hat, wird unser „Spiel der Muskeln beim Erwachsen“ in nie da gewesener Form „gehemmt anstatt gefördert“. Das durchscrollen der Bildfetzten auf Instagram kann als der sich endlos wiederholende, unorganisierte und täppische Versuch gelesen werden, der eben nicht mehr in andere Richtungen gehen kann um Erfahrungen zu machen, da die Welt beinahe ausschließlich über den Reiz dieser Bilder Erfahrbar ist. Dieser Click-Drive ist es heute, der die Narben und Deformationen im Subjekt bildet von denen Adorno und Horkheimer sprechen. Narben und Deformationen, die Dumm machen.

Zur Genese der Dummheit

Das Wahrzeichen der Intelligenz ist das Fühlhorn der Schnecke »mit dem tastenden Gesicht«, mit dem sie, wenn man Mephistopheles glauben darf[1], auch riecht. Das Fühlhorn wird vor dem Hindernis sogleich in die schützende Hut des Körpers zurückgezogen, es wird mit dem Ganzen wieder eins und wagt als Selbständiges erst zaghaft wieder sich hervor. Wenn die Gefahr noch da ist, verschwindet es aufs neue, und der Abstand bis zur Wiederholung des Versuchs vergrößert sich. Das geistige Leben ist in den Anfängen unendlich zart. Der Sinn der Schnecke ist auf den Muskel angewiesen, und Muskeln werden schlaff mit der Beeinträchtigung ihres Spiels. Den Körper lähmt die physische Verletzung, den Geist der Schrecken. Beides ist im Ursprung gar nicht zu trennen.

Die entfalteteren Tiere verdanken sich selbst der größeren Freiheit, ihr Dasein bezeugt, daß einstmals Fühler nach neuen Richtungen ausgestreckt waren und nicht zurückgeschlagen wurden. Jede ihrer Arten ist das Denkmal ungezählter anderer, deren Versuch zu werden schon im Beginn vereitelt wurde; die dem Schrecken schon erlagen, als nur ein Fühler sich in der Richtung ihres Werdens regte. Die Unterdrückung der Möglichkeiten durch unmittelbaren Widerstand der umgebenden Natur ist nach innen fortgesetzt, durch die Verkümmerung der Organe durch den Schrecken. In jedem Blick der Neugier eines Tieres dämmert eine neue Gestalt des Lebendigen, die aus der geprägten Art, der das individuelle Wesen angehört, hervorgehen könnte. Nicht bloß die Prägung hält es in der Hut des alten Seins zurück, die Gewalt, die jenem Blick begegnet, ist die jahrmillionen alte, die es seit je auf seine Stufe bannte und in stets erneutem Widerstand die ersten Schritte, sie zu überschreiten, hemmt. Solcher erste tastende Blick ist immer leicht zu brechen, hinter ihm steht der gute Wille, die fragile Hoffnung, aber keine konstante Energie. Das Tier wird in der Richtung, aus der es endgültig verscheucht ist, scheu und dumm.

Dummheit ist ein Wundmal. Sie kann sich auf eine Leistung unter vielen oder auf alle, praktische und geistige, beziehen. Jede partielle Dummheit eines Menschen bezeichnet eine Stelle, wo das Spiel der Muskeln beim Erwachen gehemmt anstatt gefördert wurde. Mit der Hemmung setzte ursprünglich die vergebliche Wiederholung der unorganisierten und täppischen Versuche ein. Die endlosen Fragen des Kindes sind je schon Zeichen eines geheimen Schmerzes, einer ersten Frage, auf die es keine Antwort fand und die es nicht in rechter Form zu stellen weiß.[2] Die Wiederholung gleicht halb dem spielerischen Willen, wie wenn der Hund endlos an der Türe hochspringt, die er noch nicht zu öffnen weiß, und schließlich davon absteht, wenn die Klinke zu hoch ist, halb gehorcht sie hoffnungslosem Zwang, wie wenn der Löwe im Käfig endlos auf und ab geht und der Neurotiker die Reaktion der Abwehr wiederholt, die schon einmal vergeblich war. Sind die Wiederholungen beim Kind erlahmt, oder war die Hemmung zu brutal, so kann die Aufmerksamkeit nach einer anderen Richtung gehen, das Kind ist an Erfahrung reicher, wie es heißt, doch leicht bleibt an der Stelle, an der die Lust getroffen wurde, eine unmerkliche Narbe zurück, eine kleine Verstümmelung, an der die Oberfläche stumpf ist. Solche Narben bilden Deformationen, sie können Charaktere machen, hart und tüchtig, sie können dumm machen – im Sinn der Ausfallserscheinung, der Blindheit und Ohnmacht, wenn sie bloß stagnieren, im Sinn der Bosheit, des Trotzes und Fanatismus, wenn sie nach innen den Krebs erzeugen. Der gute Wille wird zum bösen durch erlittene Gewalt. Und nicht bloß die verbotene Frage, auch die verpönte Nachahmung, das verbotene Weinen, das verbotene waghalsige Spiel, können zu solchen Narben führen. Wie die Arten der Tierreihe, so bezeichnen die geistigen Stufen innerhalb der Menschengattung, ja die blinden Stellen in demselben Individuum Stationen, auf denen die Hoffnung zum Stillstand kam, und die in ihrer Versteinerung bezeugen, daß alles Lebendige unter einem Bann steht.

Aus: Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente; Frankfurt am Main 1981.

[1] Faust, Erster Teil. 4068.

Guy Debord, Die Gesellschaft des Spektakels

Guy- Ernest Debord (1931-1994), wuchs in Cannes auf. Seine Familie war wohlabend, sein Stiefvater arbeitete als Notar für die sich an der Cote d'Azur ansiedelnden „Reichen und Schönen“. Der Maturant Debord sah 1951 bei den Filmfestspielen in Cannes Isidore Isous Traité de bave et d'éternité (Traktat von Greifer und Ewigkeit) und zog nach Paris, um sich den LettristInnen anzuschließen. 1952 wurde sien erster Film Hurlement en faveur de Sade (Geheul für Sade) gezeigt. 1952 gründete er mit Michéle Bernstein die Lettristische Internationale und die Zeitrschrift Potlatch. 1957 war er mitbegründer der Situationistischen Internationale (SI). Er schrieb über die Geographie der Stadt, das Kunstwerk der Antikunst, die Zweckentfremdung und den Dérive. 1967 erschien seine bekannteste Schrift: Die Gesellschaft des Spektakels. Debord war 1968 aktiv an der Studierenden-Revolte in Paris beteiligt.

SI:

Mitte der 1950er Jahre entsnd die Situationistische Internationale (SI), die für die Bewegung der Besetzungen im französischen Mai 1968 eine maßgebliche Rolle speilte und auch heute als eine Stichwortgeberin für viel Strömungen aus Kultur und Politik herhält. Mit ihrem Konzeipt der „Konstruktion von Situationen“ arbeitete sie mit spilerisch-experimentellen Mitteln entscheiden auf die Verwirklichung der Poesie als Aufhebung von Kunst, Politik und Alltag im Sinne einer modernen proletarischen Revolution hin. Beeinflusst von Dada und Surrealismus unterzog die SI das Marsche Werk einer intensiven Relektüre und erarbeitete eine Kritik der „Gesellschaft des Spektakels“.

Spektakel:

(lat. speculum: Spiegel; spectaculum: Schauplatz, Zuschauerplatz, Theater, Schauspiel, Anblick; spectrum: Bild in der Seele, Vorstellung; franz. spectacle: Anblick, Schauspiel, Rummelplatz; spectre: Gespenst, Schreckbild): Die SI bezeichnet mit dem Ausdruck „Spaktakel“ einen - gegenüber dem klassischen Industriekapitalismus - seit Ende der 1920er Jahre einsetzenden und spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg global hegemonial durchgesetzten neuen Zustand allgemeiner-warenproduzierender Gesellschaften. Das Spektakel ist zunächst a) der Moment, worin die Ware zur völligen Besetzung des gesellschaftlichen Lebens gelangt ist; dann b) das Geld, das man nur anblickt, weil sich in ihm schon die Totalität des Gebrauchs gegen die Totalität der abstrakten Vorstellung ausgetauscht hat; und schließlich c) das Kapital, das eingen solchen Grad der Akkumulation erreicht hat, dass es zum Bild geworden ist. Es ist die konkrete Verkehrung des Lebens, die eigenständige Bewegung des Unlebendigen und die Beschlagnahmung udn Absorption alles Erlebten der Menschen. Im Spektakel werden passive ZuschauerInnen der - letztendlcih von ihnen selbst produzierten - Waren-Bilder hervorgebracht, die auf sie „hypnotisch“, „narkotisch“ zurückwirken. Die spektakuläre Bilderproduktion ist von der kapitalistischen Warenproduktion keinen Moment ablösbar. Das Spektakel ist ein durch Bilder vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis zwischen Personen, wobei dessen Charakter als Beziehung zwischen Menschen und zwischen Klassen verborgen wird. Basal und letztendlich ist es die getrennte Produktion und Produktion der Trennung, die Proletarisierung der Welt. d) Religionshistorisch wirken im modernen Spektakel der Mythos, das

Heilige und das Opfer, die verschiedensten Varianten des Fetischismus und die bürgerlichen Universalreligionen in aufgehobener Form weiter, wie die situationsistischen Analysen aufweisen. Ihre Kritik nimmt damit entschiden die radikale materialistische Relionskritik an der projektiven Monopolgeseltalt und Engfremdungs- wie Dorgenwirkung der Religion im modernsten Form erneut auf. Die SI unterscheidet zwischen dem diffusen, dem konzentrierten und dem integriertne Spektakulären (das sich seit der beginnenden Auflösung der Blockkonfrontation allmälich übergreifend durgesetzt hat). 1) Das diffuse Sepektakuläre bezieht sich auf die kapitalistischen Akkumulationsregimes, auf die „ungestörte" Entwicklung des modernen Kapitalismus (z.B. den consumer capitalism der westlichen Industriegesellschaften). 2) Das konzentrierte Spektakuläre gehört wesentlich zum bürokratischen Kapitalismus (z.B. „realsozialisitischer" Staaten), auch wenn es imporiert werden kann als Technik der Staatsgewelt und rückständigere, halbstaatliche Wirtschaften oder in bestimmten Krisenzeiten des forgeschrittenen Kapitalismus. 3) Das integrierte Spektakel besteht in der subtil abgewogenen Kombination der beiden historisch vorangegangenen, bruhend auf dem Sieg derjenigen Form, die sich als die stärkste erwiesen hatte: die diffuse Form. Es hat auf der Grundlage des diffusen Spektakulären die autoritäen und manipulatorischen Techniken des konzentrierten Spektakels in sich aufgenommen.



Zur Einführung in die Theorie und Praxis der SI siehe:
Bine Baumeister Zwi Negator, Situationistische Revolutionstheorie - Eine Aneignung, Schmetterling Verlag (2005)



1

Das ganze Leben der Gesellschaften, in welchen die modernen Produktionsbedingungen herrschen, erscheint als eine ungeheure Sammlung von *Spektakeln.* Alles, was unmittelbar erlebt wurde, ist in eine Vorstellung entwichen.

2

Die Bilder, die sich von jedem Aspekt des Lebens abgetrennt haben, verschmelzen in einem gemeinsamen Lauf, in dem die Einheit dieses Lebens nicht wiederhergestellt werden kann. Die *teilweise* betrachtete Realität entfaltet sich in ihrer eigenen allgemeinen Einheit als *abgesonderte* Pseudowelt, Gegenstand der bloßen Kontemplation. Die Spezialisierung der Bilder der Welt findet sich vollendet in der autonom gewordenen Welt des Bildes wieder, in der sich das Verlogene selbst belogen hat. Das Spektakel überhaupt ist, als konkrete Verkehrung des Lebens, die eigenständige Bewegung des Unlebendigen.

I

DIE VOLLENDETE TRENNUNG

»Aber freilich... diese Zeit, welche das Bild der Sache, die Kopie dem Original, die Vorstellung der Wirklichkeit, den Schein dem Wesen vorzieht...; denn *heilig* ist ihr nur die *Illusion, profan* aber die *Wahrheit.* Ja die Heiligkeit steigt in ihren Augen in demselben Maße, als die Wahrheit ab- und die Illusion zunimmt, so daß *der höchste Grad der Illusion* für sie auch *der höchste Grad der Heiligkeit* ist.«

Feuerbach,
Das Wesen des Christentums
(Vorrede zur zweiten Auflage).

1

Das ganze Leben der Gesellschaften, in welchen die modernen Produktionsbedingungen herrschen, erscheint als eine ungeheure Sammlung von *Spektakeln.* Alles, was unmittelbar erlebt wurde, ist in eine Vorstellung entwichen.

2

Die Bilder, die sich von jedem Aspekt des Lebens abgetrennt haben, verschmelzen in einem gemeinsamen Lauf, in dem die Einheit dieses Lebens nicht wiederhergestellt werden kann. Die *teilweise* betrachtete Realität entfaltet sich in ihrer eigenen allgemeinen Einheit als *abgesonderte* Pseudowelt, Gegenstand der bloßen Kontemplation. Die Spezialisierung der Bilder der Welt findet sich vollendet in der autonom gewordenen Welt des Bildes wieder, in der sich das Verlogene selbst belogen hat. Das Spektakel überhaupt ist, als konkrete Verkehrung des Lebens, die eigenständige Bewegung des Unlebendigen.

3

Das Spektakel stellt sich zugleich als die Gesellschaft selbst, als Teil der Gesellschaft und als *Vereinigungsinstrument* dar. Als Teil der Gesellschaft ist das Spektakel ausdrücklich der Bereich, der jeden Blick und jedes Bewußtsein auf sich zieht. Die Tatsache, daß dieser Bereich *abgetrennt* ist, läßt ihn zum Ort des getäuschten Blicks und des falschen Bewußtseins werden; und die Vereinigung, die das Spektakel bewirkt, ist nichts anderes als eine offizielle Sprache der verallgemeinerten Trennung.

4

Das Spektakel ist nicht ein Ganzes von Bildern, sondern ein durch Bilder vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis zwischen Personen.

5

Das Spektakel kann nicht als Übertreibung einer Welt des Schauens, als Produkt der Techniken der Massenverbreitung von Bildern begriffen werden. Es ist vielmehr eine tatsächlich gewordene, ins Materielle übertragene *Weltanschauung*. Es ist eine Anschauung der Welt, die sich vergegenständlicht hat.

6

In seiner Totalität begriffen, ist das Spektakel zugleich das Ergebnis und die Zielsetzung der bestehenden Produktionsweise. Es ist kein Zusatz zur wirklichen

Welt, kein aufgesetzter Zierat. Es ist das Herz des Irrealismus der realen Gesellschaft. In allen seinen besonderen Formen – Information oder Propaganda, Werbung oder unmittelbarer Konsum von Zerstreuungen – ist das Spektakel das gegenwärtige *Modell* des gesellschaftlich herrschenden Lebens. Es ist die allgegenwärtige Behauptung der *bereits getroffenen* Wahl in der Produktion und der von ihr untrennbaren Konsumtion. Form und Inhalt des Spektakels sind identisch die vollständige Rechtfertigung der Bedingungen und der Ziele des bestehenden Systems. Das Spektakel ist auch die *ständige Präsenz* dieser Rechtfertigung, als Besetzung des wesentlichen Quantums der außerhalb der modernen Produktion gelebten Zeit.

7

Die Trennung selbst gehört zur Einheit der Welt, zur globalen gesellschaftlichen Praxis, die sich in Realität und Bild aufgespalten hat. Die gesellschaftliche Praxis, vor die sich das autonome Spektakel stellt, ist auch die das Spektakel umfassende wirkliche Totalität. Aber die Aufspaltung in dieser Totalität verstümmelt sie so sehr, daß sie das Spektakel als ihren Zweck erscheinen läßt. Die Sprache des Spektakels besteht aus *Zeichen* der herrschenden Produktion, die zugleich der letzte Endzweck dieser Produktion sind.

8

Das Spektakel und die wirkliche gesellschaftliche Tätigkeit lassen sich nicht abstrakt einander ent-

gegensetzen; diese Verdoppelung ist selbst verdoppelt. Das Spektakel, das das Wirkliche verkehrt, wird wirklich erzeugt. Zugleich wird die erlebte Wirklichkeit durch die Kontemplation des Spektakels materiell überschwemmt und nimmt in sich selbst die spektakuläre Ordnung wieder auf, indem sie ihr eine positive Zustimmung gibt. Die objektive Realität ist auf beiden Seiten vorhanden. Jeder so festgesetzte Begriff gründet sich nur auf seinen Übergang zur Gegenseite: die Wirklichkeit bricht im Spektakel durch und das Spektakel ist wirklich. Diese gegenseitige Entfremdung ist das Wesen und die Stütze der bestehenden Gesellschaft.

9

In der *wirklich verkehrten* Welt ist das Wahre ein Moment des Falschen.

10

Der Begriff des Spektakels vereinigt und erklärt eine große Mannigfaltigkeit von erscheinenden Phänomenen. Ihre Verschiedenheiten und Kontraste sind die Erscheinungen dieses gesellschaftlich veranstalteten Scheins, der in seiner allgemeinen Wahrheit wiedererkannt werden muß. Das Spektakel ist, seinen eigenen Begriffen nach betrachtet, die *Behauptung* des Scheins und die Behauptung jedes menschlichen, d. h. gesellschaftlichen Lebens als eines bloßen Scheins. Aber die Kritik, die die Wahrheit des Spektakels trifft, entdeckt es als die sichtbare *Negation* des Lebens; als eine Negation des Lebens, die *sichtbar geworden ist.*

11

Untrennbare Elemente müssen künstlich unterschieden werden, um das Spektakel, seine Herausbildung und seine Funktionen sowie die Kräfte, die zu seiner Auflösung hinstreben, zu beschreiben. Bei der *Analyse* des Spektakels muß in einem gewissen Maß die Sprache des Spektakulären geredet werden, insofern dabei der methodologische Boden dieser Gesellschaft, die sich im Spektakel ausdrückt, betreten wird. Aber das Spektakel ist nichts anderes als *der Sinn* der ganzen Praxis einer ökonomischen Gesellschaftsformation, ihr *Zeitplan.* Es ist der geschichtliche Moment, der uns enthält.

12

Das Spektakel stellt sich als eine ungeheure, unbestreitbare und unerreichbare Positivität dar. Es sagt nichts mehr als: »Was erscheint, das ist gut; was gut ist, das erscheint.« Die durch das Spektakel prinzipiell geforderte Haltung ist diese passive Hinnahme, die es schon durch seine Art, unwiderlegbar zu erscheinen, durch sein Monopol des Scheins faktisch erwirkt hat.

13

Der zutiefst tautologische Charakter des Spektakels geht aus der bloßen Tatsache hervor, daß seine Mittel zugleich sein Zweck sind. Es ist die Sonne, die in dem Reich der modernen Passivität nie untergeht. Es bedeckt die ganze Oberfläche der Welt und badet endlos in seinem eigenen Ruhm.

14

Die Gesellschaft, die auf der modernen Industrie beruht, ist nicht zufällig oder oberflächlich spektakulär, sie ist zutiefst *spektaklistisch.* Im Spektakel, dem Bild der herrschenden Wirtschaft, ist das Endziel nichts, die Entwicklung alles. Das Spektakel will es zu nichts anderem bringen als zu sich selbst.

15

Als unerläßlicher Schmuck der jetzt erzeugten Waren, als allgemeine Darstellung der Rationalität des Systems und als fortgeschrittener Wirtschaftsbereich, der unmittelbar eine wachsende Menge von Objekt-Bildern gestaltet, ist das Spektakel die *hauptsächliche Produktion* der heutigen Gesellschaft.

16

Das Spektakel zwingt die lebendigen Menschen unter sein Joch, insofern die Wirtschaft sie bereits vollends unterjocht hat. Es ist nichts als die sich für sich selbst entwickelnde Wirtschaft. Es ist der getreue Widerschein der Produktion der Dinge und die ungetreue Vergegenständlichung der Produzenten.

17

Die erste Phase der Herrschaft der Wirtschaft über das gesellschaftliche Leben hatte in der Definition jeder menschlichen Realisierung eine offensichtliche Degradierung des *Seins* zum *Haben* mit sich ge-

bracht. Die gegenwärtige Phase der völligen Beschlagnahme des gesellschaftlichen Lebens durch die akkumulierten Ergebnisse der Wirtschaft führt zu einer verallgemeinerten Verschiebung vom *Haben* zum *Scheinen,* aus welchem jedes tatsächliche »Haben« sein unmittelbares Prestige und seinen letzten Zweck beziehen muß. Zugleich ist jede individuelle Wirklichkeit gesellschaftlich geworden, direkt von der gesellschaftlichen Macht abhängig und von ihr geformt. Nur sofern sie *nicht ist,* darf sie erscheinen.

18

Da, wo sich die wirkliche Welt in bloße Bilder verwandelt, werden die bloßen Bilder zu wirklichen Wesen und zu den wirkenden Motivierungen eines hypnotischen Verhaltens. Das Spektakel als Tendenz, durch verschiedene spezialisierte Vermittlungen die nicht mehr unmittelbar greifbare Welt *zur Schau zu stellen,* findet normalerweise im Sehen den bevorzugten menschlichen Sinn, der zu anderen Zeiten der Tastsinn war; der abstrakteste und mystifizierbarste Sinn entspricht der verallgemeinerten Abstraktion der heutigen Gesellschaft. Das Spektakel läßt sich jedoch nicht mit dem bloßen Zusehen identifizieren, wenn dieses auch mit dem Zuhören kombiniert wäre. Das Spektakel ist das, was der Tätigkeit der Menschen, der Neubetrachtung und der Berichtigung ihres Werkes entgeht. Es ist das Gegenteil des Dialogs. Überall, wo es unabhängige *Vorstellung* gibt, baut sich das Spektakel wieder auf.

19

Das Spektakel hat die ganze *Schwäche* des abendländischen philosophischen Projekts geerbt, das in einem von den Kategorien des *Sehens* beherrschten Begreifen der Tätigkeit bestand; sowie es sich auch auf die unaufhörliche Entfaltung der genauen, technischen Rationalität, die aus diesem Gedanken hervorgegangen ist, gründet. Es verwirklicht nicht die Philosophie, es philosophiert die Wirklichkeit. Das konkrete Leben aller ist es, welches sich zu einem *spekulativen* Universum degradiert hat.

20

Als Gewalt des getrennten Gedanken und als Gedanke der getrennten Gewalt, ist es der Philosophie nie durch eigene Kraft gelungen, die Theologie aufzuheben. Das Spektakel ist der materielle Wiederaufbau der religiösen Illusion. Die spektakuläre Technik hat die religiösen Wolken nicht aufgelöst, worin die Menschen ihre von ihnen losgerissenen, eigenen Kräfte gesetzt hatten: sie hat sie nur mit einer weltlichen Grundlage verbunden. So ist es das irdischste Leben, welches undurchsichtig und erstickend wird. Es verweist nicht mehr in den Himmel, sondern beherbergt bei sich seine absolute Verwerfung, sein trügerisches Paradies. Das Spektakel ist die technische Verwirklichung der Verbannung der menschlichen Kräfte in ein Jenseits; die vollendete Entzweiung im Inneren des Menschen.

21

Je nachdem, wie die Notwendigkeit gesellschaftlich geträumt wird, wird der Traum notwendig. Das Spektakel ist der schlechte Traum der gefesselten, modernen Gesellschaft, der schließlich nur ihren Wunsch zu schlafen ausdrückt. Das Spektakel ist der Wächter dieses Schlafes.

22

Daß die praktische Macht der modernen Gesellschaft sich von sich selbst abgehoben und sich ein selbständiges Reich im Spektakel fixiert hat, ist nur daraus zu erklären, daß diese mächtige Praxis immer noch selbstzerrissen und sich selbst widersprechend geblieben war.

23

An der Wurzel des Spektakels liegt die älteste gesellschaftliche Spezialisierung, die Spezialisierung der Gewalt. Das Spektakel ist somit eine spezialisierte Tätigkeit, die für alle anderen Tätigkeiten spricht. Es ist die diplomatische Repräsentation der hierarchischen Gesellschaft vor sich selbst, wo jedes andere Wort verbannt ist. Hier ist das Modernste auch das Archaischste.

24

Das Spektakel ist die ununterbrochene Rede, die die gegenwärtige Ordnung über sich selbst hält, ihr lob-

preisender Monolog. Es ist das Selbstportrait der Macht in der Epoche ihrer totalitären Verwaltung der Existenzbedingungen. Der fetischistische Schein reiner Objektivität in den spektakulären Beziehungen verbirgt deren Charakter als Beziehung zwischen Menschen und zwischen Klassen: eine zweite Natur scheint unsere Umwelt mit ihren unvermeidlichen Gesetzen zu beherrschen. Aber das Spektakel ist nicht dieses notwendige Produkt der als eine *natürliche* Entwicklung betrachteten technischen Entwicklung. Die Gesellschaft des Spektakels ist im Gegenteil die Form, die ihren eigenen technischen Inhalt wählt. Wenn das Spektakel, unter dem engeren Gesichtspunkt der »Massenkommunikationsmittel« genommen, welche seine erdrückendste Oberflächenerscheinung sind, als einfache Instrumentierung auf die Gesellschaft überzugreifen scheinen kann, so ist diese Instrumentierung in Wirklichkeit nichts Neutrales, sondern genau die Instrumentierung, die seiner ganzen Selbstbewegung entspricht. Wenn die gesellschaftlichen Bedürfnisse der Epoche, in der sich solche Techniken entwickeln, nur durch die Vermittlung dieser Techniken befriedigt werden können, wenn die Verwaltung dieser Gesellschaft sowie jeder Kontakt zwischen den Menschen nur mittels dieser Macht augenblicklicher Kommunikation geschehen können, dann deshalb, weil diese »Kommunikation« wesentlich *einseitig* ist, so daß ihre Konzentrierung darauf hinausläuft, in den Händen der Verwaltung des bestehenden Systems die Mittel anzuhäufen, die ihr die Fortsetzung dieser bestimmten Verwaltung erlauben. Die verallgemeinerte Entzweiung des Spektakels ist untrennbar vom modernen *Staat,* d. h. von der allgemeinen Form der Entzweiung

in der Gesellschaft, dem Produkt der Teilung der gesellschaftlichen Arbeit und dem Werkzeug der Klassenherrschaft.

25

Die *Trennung* ist das Alpha und Omega des Spektakels. Die Institutionalisierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und die Herausbildung der Klassen hatten eine erste heilige Kontemplation gebaut, die mythische Ordnung, womit sich jede Macht schon von Urbeginn an umhüllt. Das Heilige hat die kosmische und ontologische Anordnung gerechtfertigt, die den Interessen der Herren entsprach, und es hat das erklärt und beschönigt, was die Gesellschaft *nicht tun konnte.* Also war jede getrennte Macht spektakulär, aber die Zustimmung aller zu einem solchen feststehenden Bild bedeutete nur die gemeinsame Anerkennung einer imaginären Verlängerung für die Armut der wirklichen gesellschaftlichen Tätigkeit, die noch in großem Maß als einheitliche Bedingung empfunden wurde. Im Gegenteil drückt das moderne Spektakel das aus, was die Gesellschaft *tun kann,* aber in dieser Äußerung stellt sich das *Erlaubte* absolut dem *Möglichen* entgegen. Das Spektakel ist die Erhaltung der Bewußtlosigkeit in der praktischen Veränderung der Existenzbedingungen. Das Spektakel ist sein eigenes Produkt; es hat seine Regeln selbst aufgestellt: es ist ein Pseudo-Heiliges. Es zeigt was es *ist*: die getrennte Macht, die sich in sich selbst entwickelt im Produktivitätswachstum, das verursacht wird durch die ständige Verfeinerung der Arbeitsteilung zur Parzellierung der Gesten, die von der unabhängigen Be-

wegung der Maschinen beherrscht sind; eine getrennte Macht, die für einen stets größer werdenden Markt arbeitet. Jedes Gemeinwesen und jeder kritische Sinn haben sich während dieser ganzen Bewegung aufgelöst, worin sich die Kräfte, die wegen ihrer Trennung wachsen konnten, noch nicht *wiedergefunden* haben.

26

Bei der verallgemeinerten Trennung des Arbeiters von seinem Produkt geht jeder einheitliche Überblick über die ausgeführte Tätigkeit, jede persönliche, direkte Kommunikation zwischen den Produzenten verloren. Dem Fortschritt der Akkumulation der getrennten Produkte und der Konzentration des Produktionsprozesses folgend, werden die Einheit und die Kommunikation zum ausschließlichen Attribut der Leitung des Systems. Der Erfolg des wirtschaftlichen Systems der Trennung ist die *Proletarisierung* der Welt.

27

Am Pol der Entwicklung des Systems verschiebt sich durch den Erfolg selbst der getrennten Produktion als Produktion des Getrennten die Grunderfahrung, die in den Urgesellschaften mit einer Hauptarbeit verbunden war, hin zur Nichtarbeit und zur Untätigkeit. Doch ist diese Untätigkeit mitnichten von der Produktionstätigkeit befreit: sie hängt von ihr ab, sie ist unruhige und bewundernde Unterwerfung unter die Erfordernisse und Ergebnisse der Produktion; sie ist selbst ein Produkt von deren Rationalität. Außerhalb

der Tätigkeit kann es keine Freiheit geben, und im Rahmen des Spektakels wird jede Tätigkeit verneint, genauso wie die wirkliche Tätigkeit vollständig für den globalen Aufbau dieses Ergebnisses aufgefangen worden ist. Daher ist die heutige »Befreiung von der Arbeit«, die Ausdehnung der Freizeit, keineswegs Befreiung in der Arbeit oder Befreiung einer durch diese Arbeit geformten Welt. Nichts von der in der Arbeit gestohlenen Tätigkeit kann sich in der Unterwerfung unter ihr Ergebnis wiederfinden.

28

Das auf die Vereinzelung gegründete Wirtschaftssystem ist eine *zirkuläre Produktion der Vereinzelung*. Die Vereinzelung begründet die Technik, und der technische Prozeß vereinzelt wiederum. Alle durch das spektakuläre System *ausgewählten Güter,* vom Auto bis zum Fernsehen, sind auch seine Waffen, um beständig die Vereinzelungsbedingungen der »einsamen Mengen« zu verstärken. Das Spektakel findet immer konkreter seine eigenen Voraussetzungen wieder.

29

Der Ursprung des Spektakels ist der Verlust der Einheit der Welt, und die gigantische Ausbreitung des modernen Spektakels drückt die Vollständigkeit dieses Verlustes aus: die Abstraktion jeder besonderen Arbeit und die allgemeine Abstraktion der Gesamtproduktion äußern sich vollkommen im Spektakel, dessen *konkrete Seinsweise* gerade die Abstraktion ist. Im Spektakel *stellt sich* ein Teil der Welt vor der Welt

dar, und ist über dieselbe erhaben. Das Spektakel ist nur die gemeinschaftliche Sprache dieser Trennung. Was die Zuschauer miteinander verbindet, ist nur ein irreversibles Verhältnis zum Zentrum selbst, das ihre Vereinzelung aufrechterhält. Das Spektakel vereinigt das Getrennte, aber nur *als Getrenntes.*

30

Die Entfremdung des Zuschauers zugunsten des angeschauten Objekts (das das Ergebnis seiner eigenen bewußtlosen Tätigkeit ist) drückt sich so aus: je mehr er zuschaut, um so weniger lebt er; je mehr er akzeptiert, sich in den herrschenden Bildern des Bedürfnisses wiederzuerkennen, desto weniger versteht er seine eigene Existenz und seine eigene Begierde. Die Äußerlichkeit des Spektakels im Verhältnis zum tätigen Menschen erscheint darin, daß seine eigenen Gesten nicht mehr ihm gehören, sondern einem anderen, der sie ihm vorführt. Der Zuschauer fühlt sich daher nirgends zu Hause, denn das Spektakel ist überall.

31

Der Arbeiter produziert nicht sich selbst, sondern eine unabhängige Macht. Der *Erfolg* dieser Produktion, ihr Überfluß, kehrt zum Produzenten als *Überfluß der Enteignung* zurück. Zeit und Raum seiner Welt werden ihm bei der Akkumulation seiner entfremdeten Produkte *fremd.* Das Spektakel ist die Landkarte dieser neuen Welt, eine Landkarte, die genau ihr Territorium deckt. Eben die Kräfte, die uns entgangen sind, *zeigen sich* uns in ihrer ganzen Macht.

32

Das Spektakel in der Gesellschaft entspricht einer konkreten Herstellung der Entfremdung. Die wirtschaftliche Expansion ist hauptsächlich die Expansion dieser bestimmten industriellen Produktion. Was mit der sich für sich selbst bewegenden Wirtschaft anwächst, kann nur die Entfremdung sein, die gerade in ihrem ursprünglichen Kern enthalten war.

33

Der von seinem Produkt getrennte Mensch produziert immer machtvoller alle Einzelheiten seiner Welt und findet sich dadurch immer mehr von seiner Welt getrennt. Je mehr sein Leben jetzt sein Produkt ist, um so mehr ist er von seinem Leben getrennt.

34

Das Spektakel ist das *Kapital* in einem solchen Grad der Akkumulation, daß es zum Bild wird.

II

DIE WARE ALS SPEKTAKEL

»Denn nur als Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins ist die Ware in ihrer unverfälschten Wesensart begreifbar. Erst in diesem Zusammenhang gewinnt die durch das Warenverhältnis entstandene Verdinglichung eine entscheidende Bedeutung sowohl für die objektive Entwicklung der Gesellschaft wie für das Verhalten der Menschen zu ihr; für das Unterworfenwerden ihres Bewußtseins den Formen, in denen sich diese Verdinglichung ausdrückt... Diese Willenlosigkeit steigert sich noch dadurch, daß mit zunehmender Rationalisierung und Mechanisierung des Arbeitsprozesses die Tätigkeit des Arbeiters immer stärker ihren Tätigkeitscharakter verliert und zu einer *kontemplativen* Haltung wird.«

Lukács
Geschichte und Klassenbewußtsein

35

An dieser wesentlichen Bewegung des Spektakels, die darin besteht, alles in sich aufzunehmen, was in der menschlichen Tätigkeit *in flüssigem Zustand* war, um es in geronnenem Zustand als Dinge zu besitzen, die durch ihre *negative Umformulierung* des erlebten Wertes zum ausschließlichen Wert geworden sind, erkennen wir unsere alte Feindin wieder, die so leicht auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding scheint, während sie doch im Gegenteil ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit: *die Ware.*

36

Das Prinzip des Warenfetischismus ist es, d. h. die Beherrschung der Gesellschaft durch »sinnlich übersinnliche Dinge«, das sich absolut im Spektakel vollendet, wo die sinnliche Welt durch eine über ihr schwebende Auswahl von Bildern ersetzt wird, welche

sich zugleich als das Sinnliche schlechthin hat anerkennen lassen.

37

Die zugleich anwesende und abwesende Welt, die das Spektakel *zur Schau stellt,* ist die jedes Erlebnis beherrschende Warenwelt. Und die Warenwelt wird auf diese Weise gezeigt *genau wie sie ist,* denn ihre Bewegung ist identisch mit der *Entfernung* der Menschen voneinander und ihrem Gesamtprodukt gegenüber.

38

Der auf allen Ebenen der spektakulären Sprache so offensichtliche Qualitätsverlust der von ihr gepriesenen Gegenstände und der von ihr geregelten Verhaltensweisen drückt nur die Grundmerkmale der wirklichen Produktion aus, die die Wirklichkeit beseitigt: die Warenform ist durch und durch die Mitsichselbstgleichheit, die Kategorie des Quantitativen. Das Quantitative ist es, das sie entwickelt, und nur in ihm kann sie sich entwickeln.

39

Diese Entwicklung, die das Qualitative ausschließt, untersteht selbst als Entwicklung dem qualitativen Übergang: das Spektakel bedeutet, daß sie die Schwelle *ihres eigenen Überflusses* überschritten hat; dies ist lokal erst in einigen Punkten wahr, dennoch trifft es bereits im Weltmaßstabe zu, der der Urmaßstab der Ware ist, und ihre praktische Bewegung hat diesen Maßstab bestätigt, indem sie die ganze Erde als Weltmarkt umfaßt.

40

Die Entwicklung der Produktivkräfte war *die unbewußte wirkliche Geschichte,* die die Existenzbedingungen der Menschengruppen als Überlebensbedingungen und Erweiterung dieser Bedingungen aufgebaut und verändert hat: die ökonomische Basis all ihrer Unternehmungen. Innerhalb einer Naturalwirtschaft bestand der Bereich der Ware in der Schaffung eines Überschusses an Überleben. Die Warenproduktion, die den Austausch verschiedenartiger Produkte zwischen unabhängigen Produzenten voraussetzt, konnte lange handwerksmäßig bleiben, in einer wirtschaftlichen Randfunktion beschränkt, worin ihre quantitative Wahrheit noch verdeckt ist. Da jedoch, wo sie die gesellschaftlichen Bedingungen des Großhandels und der Kapitalakkumulation antraf, bemächtigte sie sich der gesamten Wirtschaft. Die ganze Wirtschaft wurde dann zu dem, als was sich die Ware bei dieser Eroberung erwiesen hatte: zu einem Prozeß quantitativer Entwicklung. Diese unaufhörliche Entfaltung der wirtschaftlichen Macht in der Form der Ware, die die menschliche Arbeit zur Ware-Arbeit, zur *Lohnarbeit,* umgebildet hat, führte kumulativ zu einem Überfluß, in dem die Grundfrage des Überlebens zweifelsohne gelöst wird, aber so, daß sie immer wiederkehren muß; sie wird jedesmal wieder auf einer höheren Stufe gestellt. Das Wirtschaftswachstum befreit die Gesellschaften vom natürlichen

Druck, der ihren unmittelbaren Überlebenskampf erforderte – von ihrem Befreier sind sie nun aber nicht befreit. Die *Unabhängigkeit* der Ware hat sich auf die von ihr beherrschte Wirtschaft in ihrer Gänze ausgedehnt. Die Wirtschaft verwandelt die Welt, aber nur in eine Welt der Wirtschaft. Die Pseudonatur, in der sich die menschliche Arbeit entfremdet hat, erfordert, daß ihr *Dienst* endlos fortgesetzt wird, und da dieser Dienst nur von sich selbst beurteilt und freigesprochen wird, erlangt er in der Tat die Gesamtheit der gesellschaftlich zulässigen Bemühungen und Vorhaben als seine Diener. Der Überfluß der Waren, d. h. des Warenverhältnisses, kann nicht mehr als das *vermehrte Überleben* sein.

41

Die Ware hat ihre Herrschaft über die Wirtschaft zuerst verdeckt ausgeübt, und diese Wirtschaft selbst blieb als materielle Grundlage des gesellschaftlichen Lebens unbemerkt und unbegriffen, so wie das Bekannte überhaupt darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt ist. In einer Gesellschaft, in der die konkrete Ware selten oder in der Minderheit bleibt, stellt sich die scheinbare Herrschaft des Geldes als der mit unumschränkter Vollmacht versehene Gesandte dar, der im Namen einer unbekannten Macht spricht. Mit dem Eintreten der industriellen Revolution, der Manufakturarbeitsteilung und der massenhaften Produktion für den Weltmarkt, erscheint die Ware tatsächlich als eine Macht, die das gesellschaftliche Leben wirklich *besetzt.* Zu dieser Zeit bildet sich die

politische Ökonomie als herrschende Wissenschaft und als Wissenschaft der Herrschaft heraus.

42

Das Spektakel ist der Moment, worin die Ware zur *völligen Besetzung* des gesellschaftlichen Lebens gelangt ist. Das Verhältnis zur Ware ist nicht nur sichtbar geworden, man sieht sogar nichts anderes mehr: die Welt, die man sieht, ist seine Welt. Die moderne Wirtschaftsproduktion dehnt ihre Diktatur extensiv und intensiv aus. An den am wenigsten industrialisierten Orten ist ihr Reich schon durch einige Star-Waren und als imperialistische Herrschaft der an der Spitze der Produktivitätsentwicklung stehenden Zonen vorhanden. In diesen fortgeschrittenen Zonen wird der gesellschaftliche Raum durch eine ununterbrochene Übereinanderlagerung geologischer Warenschichten überschwemmt. An diesem Punkt der »zweiten industriellen Revolution« wird neben der entfremdeten Produktion der entfremdete Konsum zu einer zusätzlichen Pflicht für die Massen. *Die ganze verkaufte Arbeit* einer Gesellschaft wird völlig *zur Gesamtware,* deren Kreislauf sich fortsetzen muß. Dazu muß diese Gesamtware dem fragmentarischen Individuum, das von den als ein Ganzes wirkenden Produktivkräften absolut getrennt ist, fragmentarisch zurückkehren. Hier muß sich gerade die spezialisierte Wissenschaft der Herrschaft ihrerseits spezialisieren: sie zerbröckelt in Soziologie, Psychotechnik, Kybernetik, Semiologie, usw. und wacht über die Selbstregulierung aller Stufen des Prozesses.

43

Während in der ursprünglichen Phase der kapitalistischen Akkumulation »die Nationalökonomie den *Proletarier* nur als *Arbeiter* betrachtet«, der das zur Erhaltung seiner Arbeitskraft unentbehrliche Minimum bekommen muß, ohne ihn jemals »in seiner arbeitslosen Zeit, als Mensch« zu betrachten, kehrt sich diese Denkweise der herrschenden Klasse um, sobald der in der Warenproduktion erreichte Überflußgrad vom Arbeiter einen Überschuß von Kollaboration erfordert. Urplötzlich von der vollständigen Verachtung reingewaschen, die ihm alle Organisations- und Überwachungsbedingungen der Produktion deutlich beweisen, findet dieser Arbeiter sich jeden Tag außerhalb dieser Produktion, in der Verkleidung des Konsumenten, mit überaus zuvorkommender Höflichkeit scheinbar wie ein Erwachsener behandelt. Dann nimmt sich der *Humanismus der Ware* des Arbeiters »in seiner arbeitslosen Zeit und als Mensch« an, und zwar ganz einfach deswegen, weil die politische Wirtschaft jetzt *als politische Ökonomie* diese Sphären beherrschen kann und muß. So hat »die konsequente Durchführung der Verleugnung des Menschen« die Ganzheit der menschlichen Existenz in die Hand genommen.

44

Das Spektakel ist ein ständiger Opiumkrieg, um die Identifizierung der Güter mit den Waren und auch die der Zufriedenheit mit dem sich nach seinen eigenen Gesetzen vermehrenden Überleben aufzuzwingen. Wenn aber das konsumierbare Überleben

etwas ist, das sich ständig vermehren muß, so deshalb, weil es *die Entbehrung* unaufhörlich *enthält*. Wenn es kein Jenseits des vermehrten Überlebens gibt, keinen Punkt, an dem dieses Überleben sein Wachstum beenden könnte, so deshalb, weil es selbst nicht jenseits der Entbehrung liegt, sondern die reicher gewordene Entbehrung ist.

45

Mit der Automation, die der fortgeschrittenste Bereich der modernen Industrie und zugleich das Modell ist, in dem sich deren Praxis vollkommen zusammenfaßt, muß die Warenwelt den folgenden Widerspruch überwinden: die technische Instrumentierung, die objektiv die Arbeit abschafft, muß gleichzeitig *die Arbeit als Ware* und als einzigen Geburtsort der Ware erhalten. Damit die Automation, oder jede andere weniger extreme Form der Produktivitätssteigerung der Arbeit, die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit wirklich nicht verkürzt, müssen neue Arbeitsplätze geschaffen werden. Der Tertiärsektor, die Dienstleistungen, ist das ungeheure Ausdehnungsfeld für die Etappenlinien der Distributions- und Lobpreisungsarmee der heutigen Waren; gerade in der Künstlichkeit der auf solche Waren sich beziehenden Bedürfnisse findet diese Mobilisierung von Hilfskräften glücklich die Notwendigkeit einer solchen Organisation der Arbeitsnachhut vor.

46

Der Tauschwert konnte sich nur als Agent des Gebrauchswerts bilden, aber sein durch seine eigenen

Waffen errungener Sieg hat die Bedingungen seiner autonomen Herrschaft geschaffen. Durch die Mobilisierung jedes menschlichen Gebrauchs und die Ergreifung des Monopols von dessen Befriedigung ist der Tauschwert endlich dazu gekommen, *den Gebrauch zu steuern.* Der Tauschprozeß hat sich mit jedem möglichen Gebrauch identifiziert und diesen unter seine Botmäßigkeit gebracht. Der Tauschwert ist der Kondottiere des Gebrauchswerts, der schließlich den Krieg auf eigene Rechnung führt.

47

Jene Konstante der kapitalistischen Wirtschaft, die in *dem tendenziellen Fall des Gebrauchswerts* besteht, entwickelt eine neue Form der Entbehrung innerhalb des vermehrten Überlebens; dieses ist ebensowenig von der alten Knappheit befreit, da es die Mitwirkung der großen Mehrheit der Menschen als Lohnarbeiter zur endlosen Fortsetzung seines Strebens fordert und da jeder weiß, daß er sich entweder unterwerfen oder sterben muß. Die Wirklichkeit dieser Erpressung, d. h. die Tatsache, daß der Gebrauch in seiner ärmsten Form (Essen, Wohnen) nur noch besteht, soweit er im Scheinreichtum des vermehrten Überlebens eingeschlossen bleibt, ist die wirkliche Grundlage dafür, daß die Täuschung überhaupt beim Konsum der modernen Waren hingenommen wird. Der wirkliche Konsument wird zu einem Konsumenten von Illusionen. Die Ware ist diese wirkliche Illusion und das Spektakel ihre allgemeine Äußerung.

48

Der Gebrauchswert, der im Tauschwert implizit mit inbegriffen war, muß jetzt in der verkehrten Realität des Spektakels explizit verkündet werden, und zwar gerade weil seine Wirklichkeit durch die überentwickelte Warenwirtschaft zersetzt wird und weil eine Pseudorechtfertigung zum falschen Leben nötig wird.

49

Das Spektakel ist die andere Seite des Geldes: das abstrakte, allgemeine Äquivalent aller Waren. Wenn aber das Geld als Vertretung der zentralen Äquivalenz, d. h. als Vertretung der Austauschbarkeit der vielfältigen Güter – deren Gebrauch unvergleichbar blieb – die Gesellschaft beherrscht hat, ist das Spektakel seine moderne, entwickelte Ergänzung, in der die Totalität der Warenwelt als allgemeine Äquivalenz mit all dem, was die Gesamtheit der Gesellschaft sein und tun kann, im ganzen erscheint. Das Spektakel ist das Geld, das man *nur anblickt,* denn in ihm hat sich schon das Ganze des Gebrauchs gegen das Ganze der abstrakten Vorstellung ausgetauscht. Das Spektakel ist nicht nur der Diener des *Pseudogebrauchs,* es ist bereits in sich selbst der Pseudogebrauch des Lebens.

50

Beim *wirtschaftlichen* Überfluß wird das konzentrierte Ergebnis der gesellschaftlichen Arbeit augenscheinlich und unterwirft jede Realität dem Schein, der jetzt sein Produkt ist. Das Kapital ist nicht mehr das un-

sichtbare Zentrum, das die Produktionsweise leitet: seine Akkumulation breitet es in der Form von sinnlichen Gegenständen bis an die Peripherie aus. Die ganze Ausdehnung der Gesellschaft ist sein Portrait.

51

Der Sieg der autonomen Wirtschaft muß zugleich ihr Untergang sein. Die Kräfte, die sie entfesselt hat, beseitigen die *wirtschaftliche Notwendigkeit,* die die unwandelbare Grundlage der alten Gesellschaften war. Wenn diese autonome Wirtschaft durch die Notwendigkeit der endlosen wirtschaftlichen Entwicklung die wirtschaftliche Notwendigkeit ersetzt, kann sie nur die Befriedigung der summarisch anerkannten menschlichen Grundbedürfnisse durch eine ununterbrochene Erzeugung von Pseudobedürfnissen ersetzen, die sich auf das einzige Pseudobedürfnis der Aufrechterhaltung ihres Reichs zurückführen lassen. Die autonome Wirtschaft aber hebt sich für immer vom tiefen Bedürfnis im gleichen Maße ab, wie sie aus dem *gesellschaftlichen Unbewußten* heraustritt, das von ihr abhing, ohne es zu wissen. »Alles, was bewußt ist, nutzt sich ab. Was unbewußt ist, bleibt unveränderlich. Aber wenn es einmal befreit ist, zerfällt es dann nichts seinerseits?« (Freud.)

52

In dem Moment, in dem die Gesellschaft entdeckt, daß sie von der Wirtschaft abhängt, hängt die Wirtschaft tatsächlich von ihr ab. Diese unterirdische Macht, die wuchs, bis sie souverän erschien , hat auch

ihre Macht verloren. Wo wirtschaftliches *Es* war, muß *Ich* werden. Das Subjekt kann nur aus der Gesellschaft, d. h. aus dem Kampf, der in dieser selbst liegt, hervorgehen. Seine mögliche Existenz hängt von den Ergebnissen des Klassenkampfs ab, der sich als Produkt und Produzent der wirtschaftlichen Grundlegung der Geschichte offenbart.

53

Das Bewußtsein der Begierde und die Begierde des Bewußtseins sind identisch derjenige Entwurf, der in seiner negativen Form die Aufhebung der Klassen will, d. h. die unmittelbare Herrschaft der Arbeiter über alle Momente ihrer Tätigkeit. Sein *Gegenteil* ist die Gesellschaft des Spektakels, in der die Ware sich selbst in einer von ihr geschaffenen Welt anschaut.

Timo Daum, Das Kapital sind Wir - Zur Kritik der digitalen Ökonomie, Nautilus Flugschrift

General intellect – die Transformation von Wissen in Kapital

Um die Zukunft der Arbeit im Digitalen Kapitalismus zu b
leuchten, lohnt es sich, einmal grundsätzlich zu werden.
einer der Fußnoten im *Kapital*, die seinem Zeitgenossen, de
Erfinder und Unternehmer Charles Babbage, gewidmet i
schreibt Marx – ohne den Begriff zu verwenden – über Inn
vation: »Allgemeine Arbeit ist alle wissenschaftliche Arbe
alle Entdeckung, alle Erfindung. Sie ist bedingt teils dur
Kooperation mit Lebenden, teils durch Benutzung der Arbeit
Früherer.«[1] Der zunehmende Einsatz von Technologie für d
Verwertungsprozess führe zu einer stetig wachsenden Bede
tung eines »gemeinschaftlichen kooperativen Prozesses«. D
Früchte dieses kollektiven Prozesses würden allerdings pri
angeeignet: Diese beiden Prozesse – der stetig steigende Ant
kollektiven sozialen Wissens in der kapitalistischen Produkti
einerseits und das ständige Bestreben des Kapitals, die Er
produkte dieses Prozesses zu privatisieren, andererseits – z
hen sich durch die gesamte Geschichte des Kapitalismus.

Die kapitalistische Warenproduktion operiert auf dem
weils neuesten Stand der Technik. Dieses Know-how od
allgemein verfügbare Wissen ist integraler Bestandteil und V
aussetzung der kapitalistischen Produktionsweise. Die Ko
kurrenz zwingt das Kapital dazu, immer innovativ zu sein,
rationalisieren, lebendige Arbeit durch Maschinen, Automat
und Algorithmen zu ersetzen. Als Resultat erhöht sich
Anteil an Wissen im Produktionsprozess zu Ungunsten
Anteils der individuellen Arbeitsleistung, Wissen als unmitt
barer Faktor wird dominierend, die konkrete Arbeit, die s

im einzelnen Produkt vergegenständlicht, wird zweitrangig. Marx zitiert seinen Zeitgenossen und Kollegen Nationalökonom Charles Babbage zustimmend: »›Diese kontinuierliche Fortschrittsbewegung des Wissens und der Erfahrung‹, sagt Babbage, ›ist unsere große Stärke.‹« Und fährt fort: »Diese Progression, dieser soziale Fortschritt gehört [zum] und wird exploitiert vom Kapital.«[2] Für Wissen (knowledge) in seiner gesellschaftlichen Funktion als unmittelbare Produktivkraft prägte Marx den Begriff *general intellect* (allgemeiner Verstand). Die Funktionsweise jeder Maschine etwa beruht mehr oder weniger auf Erkenntnissen der Wissenschaft: Wenn jene sich etwa der Schwerkraft bedient oder den Siedepunkt einer Flüssigkeit oder eine chemische Reaktion unmittelbar zunutze macht, dann ist der *general intellect* am Werk.

Die innere Schranke des Kapitals

Den Wert einer Ware in der kapitalistischen Produktion bestimmt Marx zufolge der Anteil gesellschaftlich notwendiger Arbeit, der darin vergegenständlicht erscheint. Der Arbeiter bearbeitet den Gegenstand und wertet ihn dadurch auf. Die Ware erzielt am Markt einen Preis, der im Schnitt diesen Wert realisiert. Das Kapital erzielt einen Mehrwert aus der Ausbeutung der Ware Arbeitskraft, mit anderen Worten: Es ist profitabel. Die menschliche Arbeitszeit, die zur Erzeugung des Endprodukts verbraucht wird, findet sich in diesem wieder als vergegenständlichte, geronnene Arbeit. Das ist der Kern der von den Klassikern der politischen Ökonomie – von William Petty über Adam Smith und David Ricardo bis hin zu Karl Marx – vertretenen Arbeitswertlehre oder objektiven Wertlehre: Der Tauschwert der Ware ist mit der im gesellschaftlichen Durchschnitt zu ihrer Herstellung aufgewandten Arbeitszeit identisch.

Was geschieht nun, wenn der Anteil der im Produktionsprozess an der einzelnen Ware verrichteten unmittelbaren Arbeit immer stärker abnimmt? Im sogenannten Maschinenfragment

aus den *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomi*
einem der spannendsten Texte der ökonomischen Weltliteratu
lässt Marx nun – ganz im Stile eines Mathematikers, der ein
Grenzwertbildung vornimmt – diesen Anteil gegen null gehe
und kommt zum Schluss: »Sobald die Arbeit in unmittelbar
Form aufgehört hat, die große Quelle des Reichtums zu sei
hört und muss aufhören die Arbeitszeit sein Maß zu sein un
daher der Tauschwert (das Maß) des Gebrauchswerts.«[3] E
macht also keinen Sinn mehr, die im Produkt vergegenstän
lichte, darin übertragene unmittelbare Arbeit zu messen: Wen
deren Anteil vernachlässigbar wird, kann sie nicht mehr a
Maß des Werts dienen. Der Anteil der im Produktionsproze
an der einzelnen Ware verrichteten unmittelbaren Arbeit wi
immer geringer, der Anteil allgemeinen Wissens immer größ
– und der *general intellect* damit zum dominierenden Produl
tionsfaktor. Die Produktivität des Kapitals wächst, seine org
nische Zusammensetzung (das Verhältnis von konstantem z
variablem Kapital) nimmt immer mehr zu und verschiebt sic
immer mehr zugunsten des *capital fixe*, und es wird imm
weniger Arbeit benötigt. Der Anteil allgemeinen Wissens wi
zur dominierenden Produktivkraft in einer zunehmend autom
tisierten Fabrik.

»Die *Surplusarbeit der Masse* hat aufgehört, Bedingung f
die Entwicklung des allgemeinen Reichtums zu sein, eben
wie die *Nichtarbeit der Wenigen* für die Entwicklung d
allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes. Damit bric
die auf dem Tauschwert ruhende Produktion zusammen, u
der unmittelbare materielle Produktionsprozeß erhält selbst d
Form der Notdürftigkeit und Gegensätzlichkeit abgestreift.
Konsequenz ist laut Marx nichts weniger als der Zusamme
bruch der kapitalistischen Produktionsweise. Die innovativs
Gesellschaftsform aller Zeiten arbeitet zwanghaft und unau
hörlich auf ihren eigenen Untergang hin: Das Kapital wird zu
revolutionären Subjekt und schafft sich selbst ab! Hier hab
wir den esoterischen Marx in Reinkultur: An dieser Stelle
nicht nur nicht vom Proletariat als revolutionärem Subjekt c

Geschichte die Rede – aufgrund seines intrinsischen Prinzips der Innovation übernimmt das Kapital selbst die Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise. Wo nicht mehr gearbeitet wird, gibt es auch kein Proletariat mehr, geschweige denn eines, von dem die Revolution zu erwarten wäre.

Ernest Mandel, einer der profiliertesten Krisentheoretiker und Autor des 1972 erschienenen Klassikers *Der Spätkapitalismus*, stimmt diesen Überlegungen aus dem Maschinenfragment zu: »Hier sind wir bei der absoluten inneren Grenze der kapitalistischen Produktionsweise angelangt […] Sie liegt da, *wo die Mehrwertmasse selbst zwangsläufig zurückgeht – wegen der in der letzten Phase der Mechanisierung – der Automation – stattfindenden Ausschaltung der lebendigen Arbeitskraft aus dem Produktionsprozeß*. Kapitalismus ist unvereinbar mit vollautomatisierter Produktion in der gesamten Industrie und Landwirtschaft, weil dann keine Mehrwertschöpfung (und keine Kapitalverwertung) mehr vor sich geht.«[5] Wenn keine Arbeiterinnen und Arbeiter mehr unmittelbar ihrer Mehrarbeit beraubt, nicht mehr ausgebeutet werden, dann kann das Kapital auch keinen Mehrwert mehr abschöpfen und keinen Profit mehr realisieren.

In seinem Buch *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie* versucht Paul Mason hier anzuknüpfen. Er schreibt, das Kapital käme nicht mehr klar, wenn Information zum *center piece* der Ökonomie werde: »Eine Ökonomie, die auf Information basiert mit ihrer Tendenz zu Null-Kosten-Produkten und schwachen Copyrights kann keine kapitalistische Ökonomie sein.«[6] Das digitale Zeitalter führt daher Mason zufolge zur Erosion von Marktmechanismen, zur Aushöhlung von Eigentumsrechten und zur Zerstörung der Beziehung zwischen Einkommen, Arbeit und Profit. Seit der Finanzkrise sei klar, dass wir auf der Schwelle zu einer neuen Phase stünden, die er »Postkapitalismus« nennt. Mason ist der Überzeugung, dass wir das von Marx im Maschinenfragment beschriebene Szenario bereits erleben: Der Kapitalismus macht digitale Information zum Kerngeschäft und schaufelt sich damit sein eigenes Grab.

Demgegenüber existiert die Ansicht, wir hätten es mit eine neuen Form des Kapitalismus zu tun, die neue Verwertungs mechanismen generieren könne, das Kapital sei also keines wegs mit seinem Latein am Ende. Maurizio Lazzarato etwa hä »unterschiedliche Mechanismen der Wertproduktion«[7] für ei zentrales Merkmal des Digitalen Kapitalismus. Christian Fuch schreibt dazu in seinem Überblick über die marxistische Dis kussion dieser Frage: »In den vergangenen Jahrzehnten un unter dem Eindruck, dass sich die Ökonomie zusehends weg bewegt hat von traditionellen Industrien, haben viele im Mar xismus die Ansicht akzeptiert, sich die Haltung zu eigen ge macht, dass Wissensprodukte – unabhängig von materielle Trägern – Reichtum repräsentieren und Wert besitzen können.« Das in den *Grundrissen* formulierte Szenario, der globale Sie geszug des *general intellect*, ist tatsächlich dabei, realisiert z werden – allerdings unter kapitalistischen Vorzeichen. In seine digitalen Ära entwickelt das Kapital neue Modi der Verwertung die sich grob in drei unterteilen lassen:

Erstens die Ausbeutung des *general intellect* selbst, desse monopolistische Aneignung gefolgt von seiner proprietäre Vermarktung *as a service*. Zweitens die Transformation von In novation weg vom konkurrenzbedingten Ausnahmefall hin zu Dauerzustand, wodurch aus der sporadischen Quelle für Extra profit eine kontinuierliche Quelle von Profit überhaupt wir Und drittens neue Formen indirekter Ausbeutung, die schrit weise Verwischung der Grenzen zwischen Arbeit und Nich Arbeit, die Verwertung von User Generated Content und d zunehmende Ausbeutung des gesamten Spektrums mensch licher Lebensäußerungen, auch außerhalb des Arbeitsprozesse Diese neuen Formen, die miteinander gekoppelt sind und sic gegenseitig bedingen, bilden die Grundlage für neue Arbeit und Subjektivitätsformen sowie gleichzeitig die Herausbildur eines neuen Akkumulationsmodells.

Kapitalismus *as a service*

»Junge, Junge, und ob wir das patentiert haben!«[9] Steve Jobs' Ausruf bei der legendären Vorstellung des iPhones im Jahre 2007 verweist auf einen Kernpunkt kapitalistischen Wirtschaftens: die private Aneignung allgemeinen Wissens. Wesentliche Voraussetzungen des Erfolgs des iPhones sind, wie zuvor erwähnt, die Verwendung öffentlich finanzierter Forschungsergebnisse und ihre nachfolgende private Sicherung über Patente. Die Informationsmonopole des kontemporären Kapitalismus besetzen diesen paradoxen Ort: Sie nutzen öffentlich zugängliche Informationen, transformieren diese in einen privat orchestrierten Service, den sie uns hernach zur Verfügung stellen, um daraus wiederum den Löwenanteil ihrer Einnahmen zu erwirtschaften.

Der französische Ökonom Yann Moulier Boutang beschreibt ein Modell, in dem »das Objekt der Akkumulation hauptsächlich aus Wissen besteht, welches die Hauptquelle des Werts wird [und] das zentrale Feld der Verwertung.« Nach dem Merkantilismus und dem Industrialismus erleben wir nun eine dritte Phase in der Geschichte, den »kognitiven Kapitalismus«, bei dem digitale Informationsverarbeitung mit Computern zum wesentlichen Merkmal geworden ist. Diese dritte Phase des Kapitalismus hänge von einem System der Akkumulation ab, das sich im Wesentlichen auf Wissens-Wert stützt (*knowledge value*). Der Post-Operaist und Herausgeber der französischen Zeitschrift *Multitudes* Boutang sieht »die neuen Informationstechnologien […] als ebenso emblematisch wie die Kohlegrube, die Dampfmaschine, der Webstuhl und die Eisenbahn es waren für den industriellen Kapitalismus.«[10]

Werden Software und IT-Infrastrukturen von Unternehmen und Organisationen ausgelagert und von externen Dienstleistern betrieben, spricht man von *software as a service* bzw. *infrastructure as a service*. Der Verkauf knapper Waren an zukünftige Besitzer wird zunehmend abgelöst durch den gebührenpflichtigen oder durch Userdaten querfinanzierten Zugang

zu einem Service. Immer mehr Lebensaspekte werden als Service-on-Demand organisiert. Alain Badiou hat einmal angemerkt, alle bisherige Kapitalismuskritik habe sich zu sehr auf Eigentum und Staat konzentriert. Jetzt haben wir es mit einem Kapitalismus zu tun, der ohne beide auskommt. Obwohl frei, wird Wissen zu Geld gemacht! Der Staat zieht sich zurück, hat kein Geld, scheitert an seinen Aufgaben? Kein Problem: Das digitale Kapital übernimmt auch gleich noch die Funktion des ideellen Gesamtkapitalisten. Private Firmen übernehmen staatliche und überstaatliche Aufgaben, der Staat, in dem Besitz und Verknappung von Gütern keine unbedingte Voraussetzung für sein Überleben mehr sind, tritt immer weiter zurück – voilà Kapitalismus *as a service*.

Akkumulation durch Innovation

Der Kapitalismus ist das innovativste soziale System, da wir kennen. Und doch spielt Innovation bei der Analyse de Produktionsprozesses, der Art und Weise, wie Mehrwert prc duziert wird, keine Rolle. Marx etwa beschreibt diesen als wie derholten Prozess der Produktion immer gleicher Waren un Dienstleistungen, wie er in einer Fabrik oder einem Diens leistungsbetrieb ja auch zutage tritt. Mehrwert und letztlic Profit entsteht durch die Ausbeutung lebendiger Arbeit in e nem immer gleichen Ablauf. Innovation kommt erst durch d Konkurrenz ins Spiel. Um sich einen Vorteil gegenüber d Konkurrenz zu verschaffen, kann das einzelne Kapital ration lisieren, mehr Maschinerie und Erfindungen anwenden: D durch kann es günstiger produzieren und eine Zeit lang – b die anderen Kapitale nachgezogen haben – einen Extraprofit e zielen. In Kauf genommen wird dabei eine Erhöhung der org nischen Zusammensetzung des Kapitals, also des Verhältniss von konstantem und variablem Kapital. Ein Kapitalismus oh Konkurrenz und demzufolge ohne Innovationsdrang ist prin piell möglich – nämlich genau dann, wenn es ein Monopol gil

Innovation ist für den Kapitalismus zwar von zentraler Bedeutung, spielt aber in der Analyse des kapitalistischen Produktionsprozesses zunächst keine Rolle, sie ist dem »normalen Produktionsprozess« zunächst äußerlich. In der Arbeitswerttheorie hat sie keinen Platz. Einen interessanten Vorschlag zur Lösung dieses Problems machte Tessa Morris-Suzuki bereits in den 1990er Jahren. Sie entwickelte ein Szenario, in dem lebendige Arbeit nur noch bei der Produktion des Neuen involviert ist, bei der Produktion oder Wiederproduktion des Alten, bereits Bestehenden dagegen nicht mehr. In ihrem Modell sind nur noch Arbeiten, die Neues schaffen, wertproduktiv. Aus der Beobachtung heraus, dass »immer weniger Arbeit in unmittelbarer Handarbeit geleistet wird und jede Information zur Ware wird«, folgert sie, »dass Innovation zum Kern der profitgenerierenden Aktivität des Unternehmens wird«[11]. Morris-Suzuki zufolge steckt Arbeit und damit Mehrwert nur noch im Innovationsprozess. Das sich daraus ergebende ökonomische Paradigma bezeichnet sie als »perpetual innovation economy«, als eine Ökonomie also, in der ständig und andauernd Innovationen geschaffen werden, da allein diese noch die Verwertung von Kapital gewährleisten. Die zunehmende Verbreitung von »Automation führt dazu, dass das Gravitationszentrum der Mehrwertproduktion sich von der Produktion von Gütern wegbewegt hin zur Produktion von Innovation, d. h. von neuem Wissen über die Herstellung von Dingen.«[12]

Bei Software lässt sich genau dieses Phänomen beobachten: Es ist üblich geworden, unfertige Software in einer Beta-Version auszuliefern und der Community zum Testen zur Verfügung zu stellen. Der Soziologe Martin Kenney fasst diese für die Informationsökonomie zentralen Veränderungen so zusammen: »Nur allmählich wird den Unternehmen bewusst, dass die Kontrolle der Nutzer der Schlüssel zum Erfolg in der neuen Informationswirtschaft ist. Für den ökonomischen Erfolg wird es nötig, das (soziale) Investment ihrer Konsumenten zu nutzen.«[13] Die Software ist noch gar nicht fertig, schon wird sie ausgeliefert, und durch Kundenfeedback, Fehlerberichte und

Anwendungsfälle im Nachhinein optimiert. Die Beta-Versio wird durch die Nutzung zur Endversion, oder es bleibt gleic bei einem andauernden Optimierungszyklus – zwische Updates, Sicherheits-Patches, Alpha- und Beta-Releases gil es gar kein endgültiges Release mehr. Qualitätskontrolle, Opt mierung und Weiterentwicklung werden externalisiert und di Kunden als verlängerte Werkbank der Softwarehersteller i Dienst genommen. Optimierung und Bugfixing werden von de Community übernommen, Nutzerfeedback führt zu perpetuie ter Innovation. Aus dieser Perspektive werden die Arbeit stunden, die in die eigentliche Entwicklung etwa einer Sof ware, aber auch eines Webangebots, einer Sharing-Plattfor oder eines Suchalgorithmus geflossen sind, zur vernachlässi baren Größe, verglichen mit der Arbeit der mitunter Millione User beim Erlernen, Einüben, Verbessern und täglichen Be nutzen des Programms oder Services. »In diesem Sinne habe Benutzer ungleich mehr zum Erfolg beispielsweise von Micro soft Word beigetragen als die Entwickler selbst«,[14] schreil Kenney.

Das neue Kapital braucht Innovatoren, dazu passt die Star up-Logik, die Lust an der Zerstörung, das immerwährenc Neue: Die Modellzyklen in der Automobilindustrie beispiel weise sind immer kürzer geworden, doch das reicht nicht. Da neue Paradigma heißt Echtzeit. Im Bereich Software und Plat formen haben wir es bereits mit einer ständigen Innovation ökonomie zu tun – ein Beta-Release jagt das nächste, Echtzei Datenverarbeitung schafft ein Kontinuum an ständig sich we terentwickelnden Diensten.

Ist das noch Kapitalismus?

Milliarden User tummeln sich auf den Plattformen des Digit len Kapitalismus, die Beschäftigten der diese betreibenden U ternehmen dagegen bilden eine kleine Elite. Diese Wenige sind mit ständiger Innovation befasst – bei Google etwa sir

nur ein paar Dutzend Leute direkt mit der Entwicklung des Suchalgorithmus beschäftigt, der ja nichts Geringeres als das wichtigste Produktionsmittel von Google ausmacht.[15] Die User hingegen sind das eigentliche Proletariat in den digitalen Fabriken des Plattform-Kapitalismus. Big Data ist nichts als eine automatische Datenfarm, auf der das Kapital verwertbare Information ernten kann wie der Imker den Honig. Die emsigen Bienen allerdings, das sind im Digitalen Kapitalismus nicht mehr die Arbeiter am Fließband, sondern die User, also die Konsumenten, die Einzelnen, direkt an die Wissen-zu-Kapital-Transformationsmaschine Angeschlossenen.

Die Userarbeit auf den Plattformen unterscheidet nicht mehr zwischen Arbeit und Freizeit, öffentlich und privat, Tag und Nacht: Das ganze Leben wird vom Kapital direkt verwertet, der Produktionsprozess beschränkt sich nicht mehr nur auf die Fabrik. Die digitale Bohème hat es vorgemacht: Das Konzept Arbeit diffundiert in andere Lebensbereiche hinein, direkte Arbeit wird im Produktionsprozess immer unwichtiger.

Auch außerhalb der Sphäre der Arbeit wird nun für das Kapital gearbeitet: In der Fabrik, in der Familie und beim Einkaufen finden Prozesse statt, in denen das Kapital Lebendiges einsaugt: Zeit, Aufmerksamkeit, Emotion. Neue, sich um diese neuen Arbeitsformen herum entwickelnde Subjektivitäten wie die digitale Bohème sind die Folge: die Freelancer, aber auch die individuellen Konsument*innen, die in diesem Modell genauso »arbeiten« wie alle anderen auch. Die Aufmerksamkeitsarbeit, wie sie von Dallas Smythe genannt wurde, gehört ebenso hierher wie die Prosumer-Arbeit auf den Plattformen des Digitalen Kapitalismus. »Die Begriffe des kapitalistischen Unternehmens und der Arbeitsplätze sind von der Gesamtheit des sozialen Stoffs nicht mehr zu trennen, der sich selbst direkt unter der Kontrolle des Kapitals produziert und reproduziert. Das Konzept der kapitalistischen Unternehmung muss dergestalt erweitert werden, dass es gemeinschaftliche und staatliche Institutionen, Medienapparate sowie die Mehrzahl unbezahlter

Aktivitäten enthält. Man könnte sagen, die Hausfrau hat einen Job in der Schule, der Konsument im Supermarkt und die Fernsehzuschauer vor ihren Bildschirmen«[16], schrieb wiederum Félix Guattari vor nunmehr vierzig Jahren.

Aber haben wir es immer noch mit Kapitalismus zu tun? Wenn die direkte Ausbeutung von Arbeitskraft als Quelle des Profits in den Hintergrund und allgemeines Wissen an seine Stelle tritt, kann das dann noch als Kapitalismus gelten? Definieren wir Kapitalismus als »Kapitalisten beuten Arbeiter aus, die in der Fabrik Waren herstellen, die auf dem Markt verkauft werden sollen, dabei durch ihre Arbeit den Tauschwert der Waren erhöhen durch die in ihnen vergegenständlichte Arbeitsquanta« – dann vielleicht nicht. Bob Rowthorne[17] wies in seiner Auseinandersetzung mit der Arbeitswertlehre darauf hin dass das Funktionsprinzip der Ausbeutung lebendiger Arbei durch die private Aneignung von Mehrarbeit zwar charakteristisch für den Manchester-Kapitalismus sei, aber keineswegs ei Kernkriterium des Kapitalismus allgemein. Es gelte z.B. nich für die historische Epoche des Merkantilismus.

Und es gilt auch nicht für den Digitalen Kapitalismus. Mi anderen Worten: Der Kapitalismus ist ein dynamisches System das in verschiedenen historischen Umgebungen sehr unterschiedliche Formen annehmen kann. Morris-Suzuki schreib zusammenfassend: »Es behält aber das fundamentale Kennzeichen des Kapitalismus bei: Die Konzentration von Privateigentum in den Händen einer Minderheit der Gesellscha verleiht dieser die Fähigkeit, sich einen unverhältnismäßige Anteil des gesellschaftlichen Outputs anzueignen.«[18] Der au der direkten Ausnutzung der Fertigungsmitarbeiter basierend industrielle Kapitalismus verwandelt sich durch den Prozess de Automatisierung in ein neues System, in dem die Ausbeutun zunehmend alle betrifft, die an der Schaffung und Prozessierung sozialen Wissens beteiligt sind. So nimmt sich das in de *Grundrissen* entworfene Szenario aus: Quelle des Profits ist di Aneignung akkumulierten sozialen Wissens und tradierter kollektiver Erfahrung.

Der industrielle Kapitalismus, der auf der direkten Ausbeutung lebendiger Arbeit beruhte, wird in atemberaubender Geschwindigkeit durch etwas Neues ersetzt. Durch die immer höhere Taktung der Turing-Maschinen, gekoppelt mit der Vernetzung, werden täglich neue Aspekte eines Systems deutlich, möglich und realisierbar, die sich immer mehr um gesellschaftliches Wissen und dessen Verwertung drehen. Im Zuge dessen werden sämtliche Lebensaspekte in »Aufschreibsysteme« integriert, wie der Medienphilosoph Friedrich Kittler sozio-technologische Infrastrukturen benennt, mit denen ein gesellschaftliches System die Adressierung, Speicherung und Verarbeitung relevanter Daten vornimmt. »Statt Techniken an Leute anzuschließen«, heißt es bei ihm, »läuft das absolute Wissen als Endlosschleife.«[19]

Der Digitale Kapitalismus ist da

Karl Marx war ein Fan des Kapitalismus. Er lobte ihn immer wieder für seine innovative Kraft, für seine Fähigkeit, alte Strukturen wegzufegen und für den historischen Fortschritt, den er in seinen Augen darstellte. Gleichzeitig hasste er ihn, weil er die Menschen entmündigt, zur Arbeit zwingt und dem Regime eines blinden Verwertungszwangs unterwirft: Das Kapital war ihm Engel und Teufel zugleich. Auch heute wälzt der Kapitalismus seine eigene Basis mit Lust an kreativer Zerstörung um, er ist und bleibt die historisch stärkste Triebkraft menschlicher Entwicklung. Und seine digitale Variante bringt einen technologischen Schub ohnegleichen: Das iPhone hat in zehn Jahren die Welt mehr verändert als die Dampfmaschine in fünfzig.

Der Digitale Kapitalismus ist da, und seine Ära hat gerade erst begonnen. Sein zentrales Paradigma ist nicht mehr die Produktion und der Verkauf von Waren und Dienstleistungen, sondern die Organisation von Daten und Informationen, die Orchestrierung des Zugangs zu Wissen, und die Kapitalisierung derselben. Er hat die Verknappung von Gütern nicht mehr zur Voraussetzung, er verschluckt sich keineswegs an diesem tückischen Ding Information und er gerät auch nicht in die Krise angesichts frei verfügbaren Wissens und der Tendenz zu null Grenzkosten bei deren Verbreitung, ganz im Gegenteil. Der Kapitalismus erfindet sich mal wieder neu, und er transformiert die Welt und uns gleich mit.

Digitale Plattformen errichten Infrastrukturen, die sie uns zur Verfügung stellen, auf dass wir sie mit unseren Inhalten füllen und dadurch zum Leben erwecken. Sirenengleich locken sie uns in ihre umzäunten Gärten, ihre virtuellen Shopping-Malls, in denen wir unser halbes Leben verbringen, unser Innerste preisgeben und so für ihren Profit arbeiten. Die Gewinner des

Digitalen Kapitalismus sind Meister darin, sich die Commons, öffentlich zugängliches Wissen, anzueignen und dieses zu reprivatisieren. Neu verpackt als digitale Waren und Dienstleistungen werden Geschäftsmodelle daraus, die vor kurzem noch undenkbar waren.

Die Unternehmen des Digitalen Kapitalismus haben mit universellen, kostenlosen Services rund um Information in vielen Bereichen öffentliche Dienste ersetzt oder neue geschaffen, die diese Bezeichnung verdienen. Sie übernehmen Aufgaben globaler Dimension und lösen diese mit Algorithmen und *brute force* – massiver Rechenleistung und massiver Speicherkapazität. Sie sind zu den monopolistischen Hauptlieferanten digitaler Dienste geworden, die aus unserem Leben nicht mehr wegzudenken sind. Google Maps etwa ist zum Synonym für die Orientierung auf der Erdoberfläche geworden.

Der Digitale Kapitalismus schafft es, frei verfügbares Wissen zu kolonisieren, als proprietären Service neu zu verpacken und diesen wiederum zu verwerten. Die allgemeine Verfügbarkeit von Wissen hat jedoch nicht zu einer freien und egalitären Wissensgesellschaft geführt, sondern zur Herausbildung von Informationsmonopolen. Diese Oligarchen der Netzwerkökonomie übernehmen die Funktion öffentlicher Institutionen, gewährleisten die Grundversorgung mit Information und Kommunikation und agieren doch als gewinnorientierte private Unternehmen.

Der Digitale Kapitalismus ist eine historische Phase, in der die Arbeit am Gegenstand, das Bearbeiten des stofflichen Materials, das »Informieren von Gegenständen« (Vilém Flusser) vom Normal- zum Sonderfall wird. Die Generierung und Speicherung von an physische Träger gekoppelter Information wird zum Grenzfall von Informieren überhaupt, dem Erzeugen und Bewegen von Information ohne dieselben. Der Kapitalismus kommt so überhaupt erst zu sich. Langsam wird deutlich, dass eine kapitalistische Informationsökonomie ohne stofflichen Träger nicht nur möglich und weit mehr als ein Sonderfall ist, sondern umgekehrt: Sie ist Kapitalismus in Reinkultur.

Das Primat der Produktion materieller Güter erscheint in dieser Perspektive als historische Phase der Durchsetzung eines viel allgemeineren Prinzips.

Durch die Indienststellung und Nutzbarmachung sämtlicher Lebensäußerungen, nicht nur denen der Sphäre der Arbeit, deren Grenzen zudem immer unschärfer werden, schafft es das Kapital, neue Formen indirekter Arbeit für seine Vermehrung nutzbar zu machen. Ständige Innovation ist ihm nicht Sonderfall, sondern Dauerzustand. Nicht mehr nur um Wettbewerbsvorteile zu erzielen, sondern aus direkten Verwertungsgründen kreiert es eine perpetuierte Innovationsökonomie mit kontinuierlicher Neuerung und Disruption. Das ist keine Krise, sondern die Geburt eines neuen Akkumulationsmodells.

Der Digitale Kapitalismus verlässt seine Domäne, die Welt des Netzes, und fordert die alten Industrien auf deren eigenem Terrain heraus. Er tritt an, Verkehr, Logistik und Energie zu erobern und nach seiner Logik umzubauen. Auch diese Branchen werden zu informationstechnologischen Services und funktionieren bald wie Google und Facebook. Etablierte Akteure werden mit neuen Geschäftsmodellen disruptiert, falls diese das nicht gleich selbst erledigen. Heraus kommen Besitz- und Verwertungsstrukturen, die der Computer- und Softwarebranche ähneln, gleichzeitig werden aus Käufern von Waren User von Services und Prosumer auf Plattformen.

Der Digitale Kapitalismus hat uns an freien und kostenlosen Zugang zu Informationen und Diensten gewöhnt, und das ist gut so! Dass dies selbst im kapitalistischen Rahmen möglich ist, ist verblüffend, sollte aber nicht dazu führen, dahinter zurückzufallen, die »Umsonst-Kultur« zu kritisieren und an veralteten Urheberrechten festzuhalten, statt eine Ausweitung dieser Logik anzustreben. Wir bezahlen mit unseren Daten? Schön, wie wär's, wir könnten auch für Mobilität, Energie oder im Restaurant mit unseren Daten zahlen, von mir aus gern!

Die Linke kritisiert den Kapitalismus völlig zu Recht für seine Ungerechtigkeit, seine Gewalt, seine Ungleichheit, seine blinde Verwertungsmaschinerie. Gleichzeitig stellt dieses Wirtschaftssystem einen ungeheuren Fortschritt dar, es gelingt ihm nicht nur immer noch, sondern auch immer schneller, das Leben der meisten Menschen auf dem Planeten innerhalb kürzester Zeit zu verändern – und zwar nicht nur negativ. Verblüffend, sind seine Erfolge doch nur Nebenprodukt, Sekundär-Effekt seines Profitstrebens. Solange der Kapitalismus seine Versprechen zumindest teilweise einhalten kann, etwa nach mehr Nachhaltigkeit, Selbstbestimmung, mehr Teilhabe und Egalität, solange er eine Lösung der Klimafrage glaubwürdig in Aussicht stellen kann, hat es eine gesellschaftliche Alternative schwer. Aber gleichzeitig bleibt er immer deutlicher hinter den von ihm selbst geschaffenen Möglichkeiten zurück. Er hat die absolute Armut minimiert und auf einen historischen Tiefststand gebracht, wie aus der Grafik in der Einleitung zu entnehmen ist. Den Rest auch noch von der Armut befreien wäre ein Leichtes, aber er tut es eben nicht. An dieser barbarischen Inkonsequenz muss er sich messen lassen.

Die Linke war historisch eine Befürworterin des Fortschritts, technologisch und sozial. Diese Rolle hat sie irgendwann verloren. Industrialisierung der Landwirtschaft war eine der zehn Forderungen des *Kommunistischen Manifests*, eine damals unerhört futuristische Forderung. Wo ist heute eine Linke, die nur annähernd an solch eine visionäre Perspektive anknüpfen könnte? Die sich eine Vollendung der durch den fossilen Irrweg des letzten Jahrhunderts unvollständig gebliebenen Elektrifizierung auf die Fahnen schreibt? Die mehr Automatisierung fordert, statt weniger? Die sich nicht um Arbeitsplätze sorgt, sondern jeden, der wegfällt, begrüßt und jeden, der erhalten bleibt, beklagt?

Standards und Protokolle, Daten und Algorithmen bekommen in der internetbasierten digitalen Ökonomie immer größere Bedeutung. Sie liegen zusehends in den Händen weniger Konzerne, die damit eine ungeheure Macht erhalten. Schon heute ist es in vielen Bereichen nur noch schwer möglich, Konkurrenzprodukte aufzubauen, wie etwa bei Suchmaschinen, Social-Media-Plattformen oder Kartendiensten. Wenn die

Herren über Algorithmen und Daten demnächst auch im Reich der Dinge Fuß fassen, wird sich diese Tendenz noch verschärfen. Immer mehr Lebensbereiche werden dann von einer Informationsökonomie beherrscht, die von wenigen Unternehmen dominiert wird. Es ist höchste Zeit, diese als *public service*, als informationelle Grundversorgung zu deklarieren, zu regulieren und zu gestalten.

Mein Leben als Investment

Der Digitale Kapitalismus löst den Fordismus ab, der auf Massenproduktion von Gütern und Dienstleistungen beruhte, unc bringt ein neues Modell sozialer Organisation mit neuen Arbeitsverhältnissen, neuen Subjektivitäten und neuen Lebensentwürfen hervor. Der Digitale Kapitalismus kreiert eine neu Klasse an Solo-Kapitalist*innen, den doppelt freien Lohnarbeitern der zu Ende gehenden Ära nicht unähnlich: selbstverantwortlich, frei in der Wahl ihrer Mikro-Investments, frei abe auch von jeglichem Besitz oder Zugang zu Algorithmen un Daten, den wahren Produktionsmitteln des Digitalen Kapitalismus.

Der Digitale Kapitalismus erzeugt die Figur des Prosumers des Individuums, das auf den Plattformen gleichzeitig Konsument und Produzent ist. In beiden Darstellungsformen versorg er die Algorithmen der Plattformen mit dem Öl der digitale Ökonomie: Daten. Big Data ist nichts als eine automatisch Datenfarm, auf der das Kapital verwertbare Information ab schöpft. Wir sind als User direkt an eine Maschine angeschlossen, die Wissen zu Kapital transformiert. Neben der Kaste de Algorithmen produzierenden Elite sind wir alle als User di Arbeiter*innen im *user-generated capitalism*.

Die Millennials, die Generation der nach 1980 Geborene sind mit Wikipedia und Open Source, mit den Technologien un Services des Internet-Kapitalismus groß geworden und habe die Werte und Vorstellungen von Connectedness und Sharin

verinnerlicht. Ihre Wünsche und Werte sind maßgeschneidert auf die neue Welt: immer aktiv, immer vernetzt und den Zugang zu Diensten dem Besitz von Waren vorziehend. Diese kosmopolitische Generation findet sich ab mit unsicheren Beschäftigungsverhältnissen und hat unternehmerisches Denken in Bezug auf die eigenen Ressourcen verinnerlicht. Aus ihnen rekrutiert der Digitale Kapitalismus sein Heer an neuen Mikro-Unternehmern des eigenen Selbst, das immer gewachsen ist und noch wächst. Die neue flexible Arbeitswelt scheint ihnen allemal attraktiver als die graue Angestelltenwelt der großen Konzerne und Institutionen.

Der Digitale Kapitalismus setzt das Grundeinkommen auf seine Agenda, Experimente mit einer tatsächlichen Umsetzung häufen sich ebenso wie die positiven Stimmen aus den Reihen der Wirtschaft. Das Grundeinkommen transzendiert die Lohnarbeit als Dreh- und Angelpunkt proletarischer Subjektivität und als Finanzierungsgrundlage der Sozialsysteme. Es tritt mit dem Versprechen an, Gender-Ungleichheit *en passant* gleich mit zu erledigen. Wenn der Kapitalismus das zu seinem Programm macht, dann bestimmt nicht aus Menschenfreundlichkeit, sondern begleitend zur unternehmerischen Subjektivierung: Aus Arbeitern mit Arbeitslosenversicherung werden Unternehmer mit Grundeinkommen, gleich welchen Geschlechts. Das Bedingungslose Grundeinkommen ist das zum Digitalen Kapitalismus und der unternehmerischen Durchdringung sämtlicher Lebensbereiche passende Sozialsystem, das monatliche Startkapital für das Monopoly auf den Plattformen der Gig-Ökonomie.

Wenn der Digitale Kapitalismus das Grundeinkommen auf seine Agenda setzt, dann ist die Zeit über Gedankenexperimente, Wunschmodelle und Alternativen zu diskutieren, vorbei. Eine Kritik des Grundeinkommens kann keine sein, die am Primat der Lohnarbeit als zentralem sinnstiftenden Paradigma und gleichzeitig die Sozialsysteme fundierendes und finanzierendes Modell festhält. Diese Vorstellung ist ein Auslaufmodell einer zusehends kleiner werdenden privilegierten Minorität.

Bleiben zwei Alternativen: eine wohlwollende, kritische Begleitung mit dem Ziel, die Höhe und die Randbedingungen positiv zu beeinflussen, damit nicht die am stärksten neoliberal geprägte Variante dabei herauskommt. Diese Option läuft Gefahr, sich im alltagspolitischen Machbarkeitsdickicht zu verlieren. Oder, um mit Jerry Rubin zu sprechen: Wenn sie unsere Forderungen erfüllen, dann haben wir etwas falsch gemacht.

Die zweite Alternative bestünde darin, das Projekt zu unterstützen, insoweit es die historische Abkopplung des Einkommens von der Arbeit vollzieht – wobei die Debatte darüber, worin eine sinnvolle Tätigkeit besteht und wie wir mit der Spielräumen umgehen, noch zu führen wäre. Und es gleichzeitig dafür zu kritisieren, dass es an der Geld- und Warenforn festhält und die Empfängerinnen und Empfänger zu Venture Kapitalisten ihres eigenen Lebens macht. Das Grundeinkommen als Sicherheitsnetz der Netzwerkökonomie spiegelt da Dilemma des gesamten Digitalen Kapitalismus wider: Er bleib hinter seinen Möglichkeiten zurück.

Big Data for the People!

Die Daten und Algorithmen des Digitalen Kapitalismus ge hören privaten Firmen, wie die Fabriken und Arbeitskraft de alten Ökonomie auch. Um ihren Besitz, ihre Verwendung, il Funktionieren, ihre Ziele und ihren Einsatz muss eine gesellschaftliche Auseinandersetzung stattfinden. Wir brauche mehr Initiativen, die Alternativen zur Nutzung von Daten ur Algorithmen aufzeigen, die Daten öffentlich diskutieren, date getriebene Debatten anstoßen und die öffentliche Diskussic der Moral und Ethik, die in ihnen implementiert ist, initiiere Die Ziele und Kalküle von Algorithmen müssen diskutiert we den, es sollte möglich sein, jeden Code und seinen Kontext a Daten, Regeln, In- und Outputs zum Gegenstand gesellscha licher Debatte zu machen: Wir brauchen eine algorithmisc Alphabetisierung.

Die Millennials sind heute bereit – anders als noch ihre Elterngeneration, die bei der Volkszählung den Orwell-Staat befürchtete –, ihr ganzes Leben mit der Welt und mit privaten Corporations zu teilen. Sie sind bereit, ihre Daten für kostenlose Services herzugeben, auch wenn diese für Werbung, Entscheidungsfindungen und Geschäfte verwendet werden, die nicht unbedingt zu ihren Gunsten ausfallen. Das ist einerseits beängstigend, andererseits aber auch befreiend. Diese Bereitschaft kann gewendet werden in die Bereitschaft, diese Daten zum Wohle der Allgemeinheit einzusetzen, sei es für Informationssuche, soziale Kommunikation, Software-Entwicklung, politisch-gesellschaftlichen Austausch, die Organisation von vernünftig geregeltem Verkehr oder datenbasiertem Wohnungsbau und entsprechender Verteilung des Wohnraums.

Öffentliche Grundversorgung sollte nicht nur öffentlich kontrolliert werden, sie sollte auch kostenlos sein. Öffentliche Gesundheit, Verkehr, Teilhabe am sozialen und politischen Leben. Bildung, Lernen, Universitäten, Essen, Wohnen und Schlafen, Internetzugang für alle kostenlos. Ist das denn so schwer?

Es ist Mode geworden in Deutschland, die amerikanischen Internetkonzerne, die »Datenkraken« aus dem Silicon Valley zu verteufeln. Die Monopole sollen zerschlagen werden, sagen die einen, europäische Alternativen entwickelt werden, die anderen. Die Gefahr besteht, dass der alte fossile, konsumorientierte Kapitalismus gar nicht mehr kritisiert wird, dass über ihn geschwiegen oder ihm sogar nachgetrauert wird. Die Linke muss Gesundheit und Lebensqualität der Menschen ernst nehmen und aus der Energie- und Mobilitätsthematik eine fortschrittliche Position entwickeln, die diesen Namen verdient. Ist es nicht ein Skandal, dass VW und die anderen nicht zerschlagen werden, dass deren Schadstoffschleudern ungestraft fahren dürfen, dass es kein Tempolimit gibt und keine flächendeckende Durchsetzung von Verkehrsregeln? Die Abschaffung des motorisierten Individualverkehrs in den Städten sollte heutzutage eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein.

Die Stadt der Zukunft kann nicht fossil sein, und sie wird in erheblichem Maße durch Daten und Algorithmen bestimmt werden. Diese Transformation sollten wir nicht dem Silicon Valley überlassen, sondern selbst eine Perspektive entwickeln, die allen Bewohnerinnen und Bewohnern der Städte, und das wird bald der überwiegende Teil der Menschheit sein, ein gutes Leben ermöglicht.

Die elektrifizierte algorithmische Stadt wird ohne die Technologien des digitalen Kapitalismus nicht funktionieren, weder in Bezug auf Energie, Transport und Verkehr noch auf Information und Wissen. Wir brauchen eine kostenlose Grundversorgung für die digitale Stadt, einen New Deal, bei dem die Bewohnerinnen ihre Daten beisteuern und die Städte daraus optimale Services entwickeln. Eine neue techno-futuristische Plangesellschaft als Gegenmodell zum Digitalen Kapitalismus, die diesen vom Standpunkt des Neuen, des schon Möglichen, kritisiert – und nicht vom Standpunkt des Alten.

Nick Srnicek, Platform Capitalism, Polity Press 2017

What unites Google and Facebook, Amazon and Microsoft, Siemens and GE, Uber and Airbnb? Across a wide range of sectors, these firms are turning into platforms: businesses that provide the hardware and software foundation for others to operate on. This transformation signals a major shift in how capitalist firms operate and how they interact with the rest of the economy: the emergaence of „platform capitalism“.

Platform Capitalism critically examines these new business forms, tracing their genesis from the long downturn of the 1970s to the boom and bust of the 1990 and the aftershocks of the 2008 crisis. It shows how the foundations of the economy ar rapidly being cared up among a small number of monopolistic platforms and how the platform introduces new tendencies within capitalism that pose significant challenges to any vision of post-capitalist future. This book will be essential reading for anyone who wants to understand how the most powerful tech companies of our time ar transforming the global economy.

Nick Srnicek is a Lecturer at City, University of London, and co-author of Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work.



2

Platform Capitalism

Capitalism, when a crisis hits, tends to be restructured. New technologies, new organisational forms, new modes of exploitation, new types of jobs, and new markets all emerge to create a new way of accumulating capital. As we saw with the crisis of overcapacity in the 1970s, manufacturing attempted to recover by attacking labour and by turning towards increasingly lean business models. In the wake of the 1990s bust, internet-based companies shifted to business models that monetised the free resources available to them. While the dot-com bust placed a pall over investor enthusiasm for internet-based firms, the subsequent decade saw technology firms significantly progressing in terms of the amount of

power and capital at their disposal. Since the 2008 crisis, has there been a similar shift? The dominant narrative in the advanced capitalist countries *has* been one of change. In particular, there has been a renewed focus on the rise of technology: automation, the sharing economy, endless stories about the 'Uber for X', and, since around 2010, proclamations about the internet of things. These changes have received labels such as 'paradigm shift' from McKinsey[1] and 'fourth industrial revolution' from the executive chairman of the World Economic Forum and, in more ridiculous formulations, have been compared in importance to the Renaissance and the Enlightenment.[2] We have witnessed a massive proliferation of new terms: the gig economy, the sharing economy, the on-demand economy, the next industrial revolution, the surveillance economy, the app economy, the attention economy, and so on. The task of this chapter is to examine these changes.

Numerous theorists have argued that these changes mean we live in a cognitive, or informational, or immaterial, or knowledge economy. But what does this mean? Here we can find a number of interconnected but distinct claims. In

Italian autonomism, this would be a claim about the 'general intellect', where *collective cooperation and knowledge become a source of value*.[3] Such an argument also entails that the *labour process is increasingly immaterial*, oriented towards the use and manipulation of symbols and affects. Likewise, the traditional industrial working class is increasingly replaced by *knowledge workers* or the 'cognitariat'. Simultaneously, the generalised deindustrialisation of the high-income economies means that *the product of work becomes immaterial*: cultural content, knowledge, affects, and services. This includes media content like YouTube and blogs, as well as broader contributions in the form of creating websites, participating in online forums, and producing software.[4] A related claim is that *material commodities contain an increasing amount of knowledge*, which is embodied in them. The production process of even the most basic agricultural commodities, for instance, is reliant upon a vast array of scientific and technical knowledges. On the other side of the class relation, some argue that the economy today is dominated by a new class, which does not own the means of production but rather has *ownership over information*.[5] There is some truth in this, but

the argument goes awry when it situates this class outside of capitalism. Given that the imperatives of capitalism hold for these companies as much as for any other, the companies remain capitalist. Yet there is something new here, and it is worth trying to discern exactly what it is.

A key argument of this chapter is that in the twenty-first century advanced capitalism came to be centred upon extracting and using a particular kind of raw material: data. But it is important to be clear about what data are. In the first place, we will distinguish *data* (information that something happened) from *knowledge* (information about why something happened). Data may involve knowledge, but this is not a necessary condition. Data also entail recording, and therefore a material medium of some kind. As a recorded entity, any datum requires sensors to capture it and massive storage systems to maintain it. Data are not immaterial, as any glance at the energy consumption of data centres will quickly prove (and the internet as a whole is responsible for about 9.2 per cent of the world's electricity consumption).[6] We should also be wary of thinking that data collection and analysis are frictionless or automated processes. Most data must be cleaned and

organised into standardised formats in order to be usable. Likewise, generating the proper algorithms can involve the manual entry of learning sets into a system. Altogether, this means that the collection of data today is dependent on a vast infrastructure to sense, record, and analyse.[7] What is recorded? Simply put, we should consider *data* to be the raw material that must be extracted, and the *activities* of users to be the natural source of this raw material.[8] Just like oil, data are a material to be extracted, refined, and used in a variety of ways. The more data one has, the more uses one can make of them.

Data were a resource that had been available for some time and used to lesser degrees in previous business models (particularly in coordinating the global logistics of lean production). In the twenty-first century, however, the technology needed for turning simple activities into recorded data became increasingly cheap; and the move to digital-based communications made recording exceedingly simple. Massive new expanses of potential data were opened up, and new industries arose to extract these data and to use them so as to optimise production processes, give insight into consumer preferences, control workers,

provide the foundation for new products and services (e.g. Google Maps, self-driving cars, Siri), and sell to advertisers. All of this had historical precedents in earlier periods of capitalism, but what was novel with the shift in technology was the sheer amount of data that could now be used. From representing a peripheral aspect of businesses, data increasingly became a central resource. In the early years of the century it was hardly clear, however, that data would become the raw material to jumpstart a major shift in capitalism.[9] The incipient efforts by Google simply used data to draw advertising revenues away from traditional media outlets like newspapers and television. Google was performing a valuable service in organising the internet, but this was hardly a revolutionary change at an economic level. However, as the internet expanded and firms became dependent on digital communications for all aspects of their business, data became increasingly relevant. As I will attempt to show in this chapter, data have come to serve a number of key capitalist functions: they educate and give competitive advantage to algorithms; they enable the coordination and outsourcing of workers; they allow for the optimisation and

flexibility of productive processes; they make possible the transformation of low-margin goods into high-margin services; and data analysis is itself generative of data, in a virtuous cycle. Given the significant advantages of recording and using data and the competitive pressures of capitalism, it was perhaps inevitable that this raw material would come to represent a vast new resource to be extracted from.

The problem for capitalist firms that continues to the present day is that old business models were not particularly well designed to extract and use data. Their method of operating was to produce a good in a factory where most of the information was lost, then to sell it, and never to learn anything about the customer or how the product was being used. While the global logistics network of lean production was an improvement in this respect, with few exceptions it remained a lossy model as well. A different business model was necessary if capitalist firms were to take full advantage of dwindling recording costs. This chapter argues that the new business model that eventually emerged is a powerful new type of firm: the platform.[10] Often arising out of internal needs to handle data, platforms became an

efficient way to monopolise, extract, analyse, and use the increasingly large amounts of data that were being recorded. Now this model has come to expand across the economy, as numerous companies incorporate platforms: powerful technology companies (Google, Facebook, and Amazon), dynamic start-ups (Uber, Airbnb), industrial leaders (GE, Siemens), and agricultural powerhouses (John Deere, Monsanto), to name just a few.

What are platforms?[11] At the most general level, platforms are digital infrastructures that enable two or more groups to interact.[12] They therefore position themselves as intermediaries that bring together different users: customers, advertisers, service providers, producers, suppliers, and even physical objects.[13] More often than not, these platforms also come with a series of tools that enable their users to build their own products, services, and marketplaces.[14] Microsoft's Windows operating system enables software developers to create applications for it and sell them to consumers; Apple's App Store and its associated ecosystem (XCode and the iOS SDK) enable developers to build and sell new apps to users; Google's search engine provides a platform

for advertisers and content providers to target people searching for information; and Uber's taxi app enables drivers and passengers to exchange rides for cash. Rather than having to build a marketplace from the ground up, a platform provides the basic infrastructure to mediate between different groups. This is the key to its advantage over traditional business models when it comes to data, since a platform positions itself (1) between users, and (2) as the ground upon which their activities occur, which thus gives it privileged access to record them. Google, as the platform for searching, draws on vast amounts of search activity (which express the fluctuating desires of individuals). Uber, as the platform for taxis, draws on traffic data and the activities of drivers and riders. Facebook, as the platform for social networking, brings in a variety of intimate social interactions that can then be recorded. And, as more and more industries move their interactions online (e.g. Uber shifting the taxi industry into a digital form), more and more businesses will be subject to platform development. Platforms are, as a result, far more than internet companies or tech companies, since they can operate anywhere, wherever digital interaction takes place.

The second essential characteristic is that digital platforms produce and are reliant on 'network effects': the more numerous the users who use a platform, the more valuable that platform becomes for everyone else. Facebook, for example, has become the default social networking platform simply by virtue of the sheer number of people on it. If you want to join a platform for socialising, you join the platform where most of your friends and family already are. Likewise, the more numerous the users who search on Google, the better their search algorithms become, and the more useful Google becomes to users. But this generates a cycle whereby more users beget more users, which leads to platforms having a natural tendency towards monopolisation. It also lends platforms a dynamic of ever-increasing access to more activities, and therefore to more data. Moreover, the ability to rapidly scale many platform businesses by relying on pre-existing infrastructure and cheap marginal costs means that there are few natural limits to growth. One reason for Uber's rapid growth, for instance, is that it does not need to build new factories – it just needs to rent more servers. Combined with network

effects, this means that platforms can grow very big very quickly.

The importance of network effects means that platforms must deploy a range of tactics to ensure that more and more users come on board. For example – and this is the third characteristic – platforms often use cross-subsidisation: one arm of the firm reduces the price of a service or good (even providing it for free), but another arm raises prices in order to make up for these losses. The price structure of the platform matters significantly for how many users become involved and how often they use the platform.[15] Google, for instance, provides service likes email for free in order to get users on board, but raises money through its advertising arm. Since platforms have to attract a number of different groups, part of their business is fine-tuning the balance between what is paid, what is not paid, what is subsidised, and what is not subsidised. This is a far cry from the lean model, which aimed to reduce a company down to its core competencies and sell off any unprofitable ventures.[16]

Finally, platforms are also designed in a way that makes them attractive to its varied users. While often presenting themselves as empty spaces

for others to interact on, they in fact embody a politics. The rules of product and service development, as well as marketplace interactions, are set by the platform owner. Uber, despite presenting itself as an empty vessel for market forces, shapes the appearance of a market. It predicts where the demand for drivers will be and raises surge prices in advance of actual demand, while also creating phantom cabs to give an illusion of greater supply.[17] In their position as an intermediary, platforms gain not only access to more data but also control and governance over the rules of the game. The core architecture of fixed rules, however, is also generative, enabling others to build upon them in unexpected ways. The core architecture of Facebook, for instance, has allowed developers to produce apps, companies to create pages, and users to share information in a way that brings in even more users. The same holds for Apple's App Store, which enabled the production of numerous useful apps that tied users and software developers increasingly into its ecosystem. The challenge of maintaining platforms is, in part, to revise the cross-subsidisation links and the rules of the platform in order to sustain user interest. While network effects strongly support

existing platform leaders, these positions are not unassailable. Platforms, in sum, are a new type of firm; they are characterised by providing the infrastructure to intermediate between different user groups, by displaying monopoly tendencies driven by network effects, by employing cross-subsidisation to draw in different user groups, and by having a designed core architecture that governs the interaction possibilities. Platform ownership, in turn, is essentially ownership of software (the 2 billion lines of code for Google, or the 20 million lines of code for Facebook)[18] and hardware (servers, data centres, smart-phones, etc.), built upon open-source material (e.g. Hadoop's data management system is used by Facebook).[19] All these characteristics make platforms key business models for extracting and controlling data. By providing a digital space for others to interact in, platforms position themselves so as to extract data from natural processes (weather conditions, crop cycles, etc.), from production processes (assembly lines, continuous flow manufacturing, etc.), and from other businesses and users (web tracking, usage data, etc.). They are an extractive apparatus for data.

The remainder of this chapter will give an

overview of the emerging platform landscape by way of presenting five different types of platforms. In each of these areas, the important element is that the capitalist class owns the platform, not necessarily that it produces a physical product. The first type is that of *advertising platforms* (e.g. Google, Facebook), which extract information on users, undertake a labour of analysis, and then use the products of that process to sell ad space. The second type is that of *cloud platforms* (e.g. AWS, Salesforce), which own the hardware and software of digital-dependent businesses and are renting them out as needed. The third type is that of *industrial platforms* (e.g. GE, Siemens), which build the hardware and software necessary to transform traditional manufacturing into internet-connected processes that lower the costs of production and transform goods into services. The fourth type is that of *product platforms* (e.g. Rolls Royce, Spotify), which generate revenue by using other platforms to transform a traditional good into a service and by collecting rent or subscription fees on them. Finally, the fifth type is that of *lean platforms* (e.g. Uber, Airbnb), which attempt to reduce their ownership of assets to a minimum and to profit by reducing costs as

much as possible. These analytical divisions can, and often do, run together within any one firm. Amazon, for example, is often seen as an e-commerce company, yet it rapidly broadened out into a logistics company. Today it is spreading into the on-demand market with a Home Services program in partnership with TaskRabbit, while the infamous Mechanical Turk (AMT) was in many ways a pioneer for the gig economy and, perhaps most importantly, is developing Amazon Web Services as a cloud-based service. Amazon therefore spans nearly all of the above categories.

Christian Fuchs, Digital Labour and Karl Marx, Routledge, 2014

Christian Fuchs is professor of social media at the University of Westminster in London. He is the author of more than 180 academic publications in the fields of Internet studies, social media studies, critical social theory and information society studies. Among his publications are the books, Internet and Society, Foun- dations of Critical Media and Information Studies, OccupyMedia! The Occupy Movement and Social Media in Crisis Capitalism, and the collected volumes, Internet and Surveillance: The Challenges of Web 2.0 and Social Media and Critique, Social Media, and the Information Society.



Digital Labour and Karl Marx:

How is labour changing in the age of computers, the Internet, and "social media" such as Facebook, Google, YouTube and Twitter? In Digital Labour and Karl Marx, Christian Fuchs attempts to answer that question, crafting a systematic critical theorisation of labour as performed in the capitalist ICT industry. Relying on a range of global case studies – from unpaid social media prosumers or Chinese hardware assemblers at Foxconn to miners in the Democratic Republic of Congo – Fuchs sheds light on the labour costs of digital media, examining the way ICT corporations exploit human labour and the impact of this exploitation on the lives, bodies, and minds of workers.

Christian Fuchs - Digital Labour & Karl Marx - Ein Exzerpt mit Auszügen

KURSIV gedruckt sind die originalen Abschnitte von Fuchs

1. Introduction

Fuchs startet mit der Beschreibung konkreter Arbeitsbedingungen im Sektor der digitalen Industrie. Erschreckende sklavenartige Arbeiten in den Coltan-Bergwerken im Kongo und in chinesischen Fabriken die iPhones herstellen. Programmierer und Manager mit extremen Arbeitszeiten, Druck und neoliberalen Work/Live-Balance Kompensationsmodellen. Internetplatt-formen in denen man sich einige Stunden Arbeitszeit eines Übersetzers, kaufen kann, flexibel und zu dumping Preisen. Die halblegal Beschäftigung von osteuropäischen ArbeiterInnen bei Amazon in Deutschland mit übelsten Arbeitsverträgen. Applikationen für Facebook bei denen die Unser umsonst Texte ins Englische übersetzten, und im Gegenzug Konsumgutscheine gewinnen! können. -> Es gibt also ganz unterschiedliche Arbeitsformen in der Informations- und Kommunikationsindustrie (ICT). Unterschiedlich in der Form der Bezahlung, in Bezug auf Gesundheitsrisiko, Stress, Freizeit und verschiedene Formen der Mehrwertaneignung. Digitaler Kapitalismus beinhaltet all diese Formen der Arbeit und ihrer Ausbeutung und all diese Phänomene will er behandeln. F. will den Zusammenhang dieser Arbeiten aufzeigen, die getrennt erscheinen. Eine derartige Analyse wird selten vorgenommen. Nicholas Gernham: *„The problem of media producers has been neglected in recent media and Cultural Studies - indeed in social theory generally - because of the general linguistic turn and the supposed death of the author that has accompanied it. If the author does not exist or has no internal power, why study her or him?“. „Labour remains the blind spot of communication and Cultural Studies“.* Die Aufgabe die F. in seinem Buch unternehmen will, ist diesen blinden Fleck ein wenig zu schließen. Dazu müssen grundlegende Dinge erörtert werden. Was ist Arbeit? Was ist Wert? Und wie ändern sich Arbeit und Wert in Zeiten von Facebook, YouTube und Twitter? Dabei ist es auch wichtig über neue Beziehungen der Arbeit zu Raum und Zeit zu sprechen. Der Raum verändert sich durch das Internet, die Arbeitszeit als wertbestimmende Größe gerät aus den Fugen. Wie läuft das mit der marxschen Arbeitstheorie des Wertes in Zeiten der ICT? Sie ist jedenfalls der springende Punkt, wenn man etwa die Anfangs angeführten Beispiele betrachtet. Arbeit die an Sklaverei grenzt. Flexible Arbeitszeiten. Unbezahlte Mehrarbeit. Umsonstarbeit. Freizeit als Arbeit. etc. *The task of this book is to better understand labour and value generation in the context of digital media.*

Die verschiedenen Kapitel des Buchs behandeln:

Kapitel 3: Cultural Studies und ihr Bezug auf Marx

Kapitel 4: Die Arbeiten von Dallas Smythe

Kapitel 5: Kapitalismus oder Informationsgesellschaft

Kapitel 6-11: Analysiert verschiedene Arbeitsformen der ICT (Kapitel 11 behandelt Facebook und den „procumer“ Begriff)

Ich bin mit dem Zusammenfassen nur bis zum Ende des 4. Kapitels gekommen!

Fuchs verweist noch auf die Wandelbarkeit der Arbeitsverhältnisse. Das Buch versucht zu zeigen, dass heute die verschiedensten Formen der Mehrwert-aneignung zusammenspielen. Er will eine „Tool-Box“ entwickeln um diese verschiednen Formen zu verstehen statt eine geschlossene Neue Analyse zu bieten.

1.2 The Disappearance and Return of Karl Marx

Es ist Marx Renaissance. F. führt Zitate an in denen Marx in Zeiten der Krise und der Digitalisierung wieder verstärkt als Stichwortgeber herhalten muss. Allerdings auch oft als Modernisierer und nicht als scharfer Kritiker des Kapitalismus.

Im Jahr 1977 veröffentlicht Dallas Smythe seinen Artikel „Communications: Blindspot of Western Marxism“ in dem er bemängelt, dass sich der Westliche Marxismus zu wenig um die komplexe Rolle der Kommunikation unter kapitalistischen Bedingungen bemüht hat. Seit dem sind 40 Jahre vergangen und es ist eher schlimmer geworden. Man spricht von Globalisierung, Postmoderne und dem Ende der Geschichte. Der Marxismus wurde der blinde Fleck der der Sozialwissenschaften. Besonders in der akademischen Forschung. F. führt dazu Zahlen an. Die Anzahl der wissenschaftlichen Artikel welche die Begriffe „Marx“, „Marxismus“, „Marxist“ enthalten. Nach 68 gab es einen deutlichen Anstieg. Dann einen Abfall bis zur Krise 2008 (Die Zeit in der sich der Neoliberalismus durchsetzt und Postmoderne Theorien ihre Hochphase haben). Seither steigen die Zahlen wieder leicht. Die aktuellen Krisenerscheinungen machen Marx wieder interessant. Anders in der Kommunkations- und Mediendebatte. Fuchs sieht hier keine neue Marx-Renaissance am Werk. Lediglich einige „Gerüchte über Marx“, also plattes Allgemeinwissen über Marx, die er kontert. Was F. dagegen will, ist eine marxsche Theorie der Kommunikation die zeigt, dass Kommunikation und Kultur materielle Praktiken sind, wie sich Arbeit und Sprache wechselseitig bedingen und wie Kommunikation und Information dialektische Instanzen der selben sozialen Aktivität sind nämlich einer sozialen Konstruktion von Bedeutung. Der Neoliberalismus hat einen derartigen Ansatz in der Medientheorie bisher kaum zugelassen. Fuchs formuliert ein Forschungsprogramm:

(1) *How can the creation, the development and the contradictions of the Internet be understood within a dialectically informed historical perspective?*

(2) *What exactly is the role of the Internet in capitalism? How can this role be theorized and empirically measured? Which Internet-based capital accumulation models are there?*

(3) *Which forms of commodification do we find on the Internet and how do they work?*

(4) *Which different forms of surplus value creation are there on the Internet? How do they work? What do users think about them?*

(5) *How does the Internet interact with globalization processes?*

(6) *Which myths and ideologies are there about the Internet? How can they be uncovered, analysed and criticized?*

(7) *What is the role of the Internet in class struggles? What are the potentials, realities and limits of struggles for an alternative Internet?*

(8) *What are Internet commons? How does the commodification of the Internet commons work? Which models for strengthening the Internet commons are there?*

(9) *What are the potentials and limits of the Internet for bringing about a public sphere?*

(10) *What is a commons-based Internet in a commons-based society? Which germ forms and models of a commons-based Internet are there? How can the establishment of a commons-based Internet and corresponding struggles be strengthened?*

PART 1: Theoretical Foundations of Studiying Digital Labour

2. An introduktion to Karl Marx´s Theory

This chapter introduces basic theoretical categories that are used throughout the book. As the basic theoretical framework is Marx's theory, the chapter explains some of the categories that Marx used. After an introduction (2.1), the terms "labour" and "work" are discussed and I explain how Marx uses these terms (2.2). This exposition is followed by an explanation of basic

concepts of Marx's labour theory of value (2.3): use-value, value, exchange-value, money, price, value and price of labour-power, surplus value. The categories developed in this chapter will help the reader in later chapters to understand how concrete cases of digital labour, such as Facebook usage, slave mineral workers, hardware assembly, software engineering and call centre work, can be theoretically explained in a critical manner.

For understanding digital labour, one needs to understand what labour and work are. Karl Marx has established the most influential modern theory of labour. It therefore makes sense to engage with his theory. If we want to answer the question "What is digital labour?", then reading Marx can be very helpful. In this chapter, I make the argument that we need to ask related questions: What is work? What is labour? What is digital work? What is digital labour?

2.1 Introduction

Man muss sich also zunächst Fragen: Was ist „Labour/Work" um dann zu analysieren was digitale Arbeit ist. Daher folgt erst ein Kapitel zu Labour/Work und anschließend eines zur Marxschen Arbeitstheorie des Werts. Fuchs argumentiert kurz warum es Sinn macht sich mit der marxschen Analyse dieser Begriffe auseinander zu setzten und meint schlicht dass diese die beste Analyse ist. :)

2.1.1 Work and Labour in Society

Zunächst geht es um den unterschied zwischen einem Antropologischen Chrakter der Arbeit und einem historisch/gesellschaftlichen. Die Formulierungen sind bei Marx schwierig weil das deutsche Wort „Arbeit" nicht die Unterscheidungsmöglichkeiten von Labour/Work nicht kennt.

A question that has thus not been given much focus in the digital labour debate is how to best define digital labour. This chapter makes a contribution to finding answers. For doing so, it is necessary to engage with two related questions:What is labour? What is work? If answers to these questions can be given, then based on them one can think about how to define digital labour/work.This chapter is structured in such a way that it first gives a systematic overview of Marx's discus- sion of the terms "labour" and "work" (section 2.2) and then explains the labour theory of value (section 2.3). First a more agency-based/subjective approach is taken, which is then connected to a more structural view that connects labour to value-generation in the form of the labour theory of value. This book uses Marxist political economy as a theoretical approach. This means that it grounds the notions of work and labour in a systematic reading of Karl Marx's works. But why should one use Karl Marx's theory for better understanding what labour and work are and not any other theory? Aristotle made a distinction between poíesis (the creation of works from nature) and praxis (self-determined action). This philosophical distinction certainly reflects the class structures of ancient Greek society at the time of Aristotle, where slave work (poíesis) enabled the idle activity, politics and philosophical thinking of Greek citizens (praxis, theoría). In the philosophy of Christian religion, work was seen as a virtue, as expressed in Paulus' ethics of labour: "The one who is unwilling to work shall not eat" (2 Thessalonians 3:10, NIV). Thomas Aquinas took up these ethics of labour in his concept of the vita activa but added a dual pole, the vita contemplativa, as religious element. In Protestant ethics, the dualism between vita activa and vita contemplativa was challenged by Martin Luther and others who saw labour itself as a religious practice and the vita contemplativa not as a higher religious form of existence detached from labour. John Locke considered labour as unpleasant necessity that is opposed to art and thought and argued that the poor should be forced to work. For Adam Smith, the poverty of labour and the wealth of capital are connected; they are for him not God-given as assumed in earlier Christian philosophy, but a social relation that is a necessary condition for progress. Hegel described work in the context of an estate-based society, in which peasants, citizens and civil servants have different forms of work that are structured in the form of a hierarchy of recognition and a division of labour. In contrast to this conception, in which the modern class relation between capitalists and

workers is invisible, Hegel also described the dialectic of master and slave that reflects the contours of capitalist class relations. In Christian philosophy, the existence of alienated labour and class relations was always considered God-given. In classical political economy, the idea of the God-given nature of toil and poverty was given up and class relations were conceived as social relations.This relation was however considered necessary for progress; its potential sublation was not seen as a historical potential enabled by the development of the productive forces. Classical political economy refused to clarify its claim that the current state of the capitalist mode of production is eternal. As a consequence, it saw the form of labour that exists in capitalism and that is characterized by a division of la- bour, private property and class relations as eternal and naturalized it thereby. In contrast, Marx was critical of such views.Therefore, his approach is a critique of political economy and not only a contribution to political economy. Marx was the first author who described the historical character of work as a crucial point for understanding political economy (Marx 1867c, 131–132). When discussing what work and labour are, Marx offers the most thorough analysis that is avail- able. In encyclopaedias and dictionaries of economics, entries such as labour, labour-power, labour process or labour theory are therefore often predominantly associated with Marx and Marxist theory (see e.g. the corresponding entries in Eatwell, Milgate and Newman 1987).

2.2. Marx on Work and Labour

One can distinguish three levels of Marx's works, on which we analyse how he conceives the concepts of work and labour: society in general (2.2.1), class societies and capitalism (2.2.2) and communism (2.2.3).

2.2.1. Work and Labour in Society

Marx gave an anthropological characterisation of work. In The German Ideology, Marx and Engels (1845/1846, 37) argue that work is a conscious productive activity that transforms and organizes nature so that humans "produce their means of subsistence" in order to satisfy human needs, which constitutes "the production of material life itself " (ibid., 47). "Real labour is purposeful activity aimed at the creation of a use value, at the appropriation of natural material in a manner which corresponds to particular needs" (Marx 1861–1863). Humans are producing beings that produce both physical resources and ideas. For organizing production and society, humans enter "definite social and political relations" (Marx and Engels 1845/1846, 41). In the Introduction to the Critique of Political Economy (ibid., 1–23), Marx explains that the economy involves in all societies processes of production, distribution and consumption and that work is an activity embedded into this system. In Capital, Volume 1, Marx begins the discussion of capitalism with an exposition of the commodity form. After defining two aspects of a com-modity, namely use-value and exchange-value, he switches from the analysis of objective structures in section 1.1 to the analysis of subjectivity (i.e. the world of work) in section 1.2, "The dual character of the labour embodied in commodities". In this chapter, Marx argues that work has both an anthropological and a historical character: In all societies, it is an activity that produces goods that satisfy human needs. In concrete societies, work takes on specific historical characteristics, such as slave work, house work, wage work and so on. In the Contribution to the critique of political economy, Marx says: "As useful activity directed to the appropriation of natural factors in one form or another, labour is a natural condition of human existence, a condition of material interchange between man and nature, quite independent of the form of society. On the other hand, the labour which posits exchange-value is a specific social form of labour" (Marx 1859).

A basic question that we have to pose when discussing the concepts of work and labour is whether work/labour is an essence of human society or a specific expression of economic domination. Let us for this purpose compare two quotes from Marx, in which he talks about work and which show the importance of clearly defining the anthropological and historical dimension of work:

(1) "Labour, then, as the creator, of use-values, is useful labour, is a condition of human existence which is independent of all forms of society; it

is an eternal natural necessity which mediates the metabolism between man and nature, and therefore human life itself " (Marx 1867c, 133).

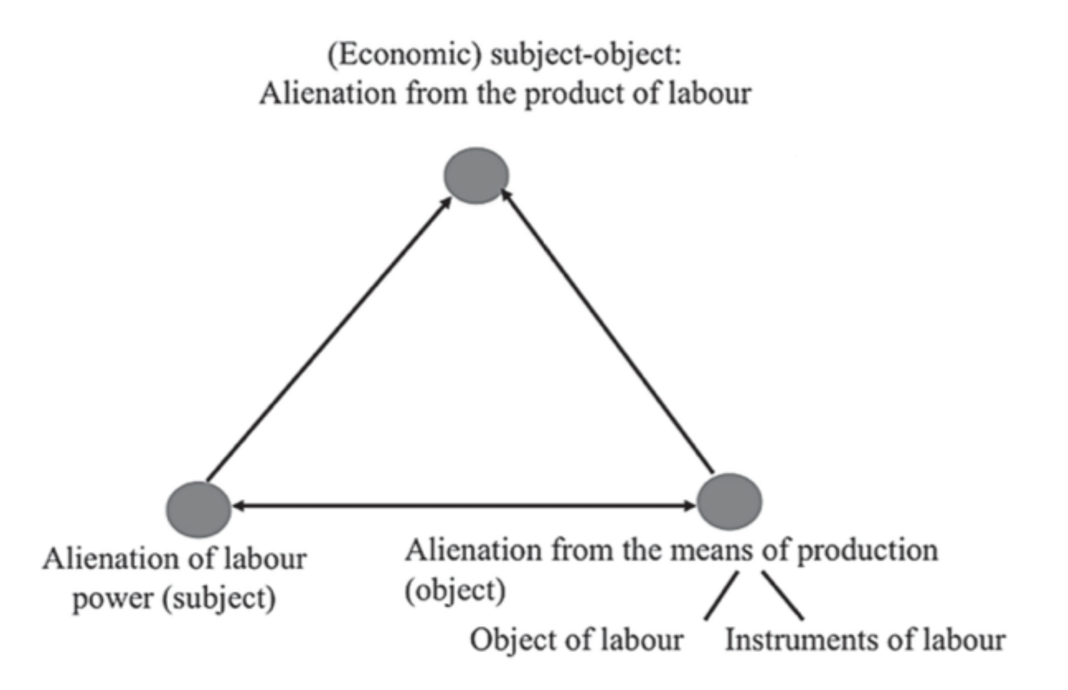
(2) "The realm of freedom really begins only where labour determined by necessity and external expediency ends; it lies by its very nature beyond the sphere of material production proper" (Marx 1894, 958–959)

In the first quotation, Marx sees work as a necessary element of all societies. The second quotation is more ambiguous: It can on the one hand mean that in a communist society alienation ceases to exist and that therefore work no longer exists because it is always alienated. Or it can mean that labour as an alienated form of work comes to an end and work takes on a humane character. In The German Ideology, Marx and Engels (1845/1846) argue that communism abolishes the division of labour and enables the "transformation of labour into self-activity" (97) and that the "communist revolution [. . .] does away with labour" (60). After the word "labour" (Arbeit in the German original) Marx crossed out the words "the modern form of activity under the rule of " (ibid.), which shows that he was not so sure if he should use the formulation that communism does away with Arbeit or does away with the modern form of the organization of Arbeit. So given these different passages from various works, it is not clear if Marx thought that work/ labour exists in a communist society or not. The problem is further complicated by the fact that he wrote in German, where there is one common word for work and labour—Arbeit, although there is also the term Werktätigkeit (the activity of creating works) that is a much more general concept but tends to be hardly used in German.The term Arbeit was translated sometimes as "work" and sometimes as "labour". Engels has pointed out in a footnote to Marx's Capital that the English language allows one to make a semantic differentiation:"The English language has the advantage of possessing two separate words for these two different aspects of labour. Labour which creates use-values and is qualitatively determined is called 'work' as opposed to 'labour'; labour which creates value and is only measured quantitatively is called 'labour', as opposed to 'work'" (Marx 1867c, 138). In this book, I will use this distinction for discerning digital labour from digital work.

Adopting this terminology allows one to avoid confusion. Labour is a necessarily alienated form of work, in which humans do not control and own the means and results of production. It is a historic form of the organization of work in class societies. Work in contrast is a much more general concept common to all societies. It is a process, in which humans make use of technologies for transforming nature and society in such a way that goods and services are created that satisfy human needs. Given this distinction, the translation of the passage in The German Ideology—where Marx and Engels say that communism does away with labour—is feasible, whereas the other cited passages should better be translated as communism enabling the transformation of work organized as labour into work as self-activity.The passage in Capital,Volume 3, is especially ambiguous (both in the German original and the English translation), and this ambiguity could best be resolved by translating the sentence the following way: The realm of freedom really begins only where labour, which is a form of work that is determined by necessity and external expediency, ends.

Raymond Williams (1983, 176–179) argues that the word "labour" comes from the French word labor and the Latin term laborem and appeared in the English language first around 1300. It was associated with hard work, pain and trouble. In the 18th century, it would have attained the meaning of work under capitalist conditions that stands in a class relationship with capital.The term "work" comes from the Old English word weorc and is the "most general word for doing something" (ibid., 334). In capitalism the term on the one hand has, according to Williams (ibid., 334–337), acquired the same meaning as labour—a paid job—but would have in contrast also kept its original broader meaning. In order to be able to differentiate the dual historical and essential character of work, it is feasible to make a semantic differentiation between labour and work.

Es folgt ein kurzer Abschnitt über Marcuse. Auch dieser unterscheidet zwischen einer übergesellschaftlichen Arbeit und einer spezifischen gesellschaftlichen Form. Und bei Marcuse findet sich der Hinweis dass durch Arbeit nicht nur materielle Güter sondern auch Dinge wie soziale Beziehungen, Kommunikation und Glück, „hergestellt“ werden. Es folgen nochmal Anmerkungen zu marxschen Arbeitsbegriff im Verhältnis zum hegelschen Subjekt-Objekt Konzept. “*The product of labour is labour which has been congealed in an object, which has become material: it is the objectification of labour” (Marx 1844, 71). Marx terms this whole system the productive forces (see what I term the “dialectical triangle of the work process” in figure 2.2): human subjects have labour-power that in the labour process interacts with the means of production (object).The means of production consist of the object of labour (natural resources, raw materials) and the instruments of labour (technology). In the labour process, humans transform the object of la- bour (nature) by making use of their labour-power with the help of instruments of labour. The result is a product of labour, which is a Hegelian subject-object, or, as Marx says, a product, in which labour has become bound up in its object: labour is objectified in the product and the object is as a result transformed into a use-value that serves human needs.*



Er spricht daher auch das Konzept der Entäußerung an und bezieht sich hier überall am den frühen Marx der Pariser Manuskripte bis zu den Grundrissen.

2.2.2. Labour in Capitalism and Other Class Societies

Werktätigkeit in Klassengeselslchaften (=labour) ist immer so organisiert, dass die Produkte der Arbeit und die Mehrarbeit (also die Arbeit die über die Arbeitszeit die zur Reproduktion der Arbeitenden verwendet wird) durch eine dominierende Klasse angeeignet wird. In der Geschichte gab es da ganz unterschiedlichen Formen. Antike Sklavenhaltergesellschaft. Feudalismus. Sklaverei in Amerika. Moderner Kapitalismus. Marx analysiert wesentlich die Form der Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft. Hier gehören die Produkte der Arbeit nicht dem Arbeiter sondern werden durch die Klasse der Kapitalisten angeeignet. Während der sogenannten notwendigen Arbeitszeit im Arbeitsprozess reproduziert der/die ArbeiterIn ihre Arbeitskraft (erhält dafür einen entsprechenden Lohn). Der andere Teil als Mehrarbeit bezeichnet wird vom Kapital angeeignet und Akkumuliert dieses. In diesem Kontext spricht der frühe Marx dann auch von Entfremdeter Arbeit in einem mehrfachen Sinn. Der Begriff der Entfremdung wird das erste mal systematische in den Ökonomisch-Philosphischen Manuskripten Entfaltet (im Kapitel „Entfremdete Arbeit“) Dort unterscheidet er vier Formen: a) Entfremdung vom Arbeitsprodukt. b) Entfremdung Vom Arbeitsprozess. c) Entfremdung von Sich Selbst d) Entfremdung vom menschlichen Gattungswesen. F. weißt darauf hin, dass die marxsche Entfremdungstheorie, an der hegelschen Idee der Entäußerung anknüpfen im Spätwerk von Marx (Das Kapital) kaum noch zum tragen kommt. Letztlich es gibt einen Langen streit ob Marx diese Theorie aufgeben oder nur abgewandelt hat. An dem Punkt setzen die frühen Strukturalisten an. Fuchs bezieht die vier Formen der Entfremdung auf das Hegelsche Subjekt-Objekt. Puhh. Entfremdung des Subjects von sich Selbst (Arbeitskraft ist nie Arbeit für sich Selbst sonder für das Kapital). Entfremdung vom Subjekt-Objekt (also dem Produkt).

Der Arbeiter im kapitalistischen Arbeitsprozess ist doppelt Frei im Doppelten Sinn. Frei ihre Arbeitskraft nach belieben zu Verkaufen und Frei von den Produkten ihrer Arbeit (sie besetzten sie nicht). Beide Klassen sind dabei reziprok aufeinander bezogen. Das Kapital benötigt die Arbeit um Mehrwert zu generieren. Der Arbeiter muss seine Arbeitskraft an das Kapital verkaufen um seine Substanz zu sichern. Die Einverleibung der Arbeit im Kapitalismus beschreibt Marx mit den begriffen formelle und reelle Subsumtion. Formelle Subsumtion bedeutet, dass zunächst nicht unter dem Kapitalverhältnis stattfindende Arbeitstätigkeiten diesem untergeordnet werden, ohne aber die Tätigkeit selbst substantiell zu ändern. Mit der historischen Genese der kapitalistischen Ökonomie wurden beispielsweise die Produktionsmittel den Produzenten enteignet und diese wurden zu Lohnarbeitern. Dabei blieb die konkrete Arbeitstätigkeit kurzzeitig substantiell unverändert. Aufbauend auf der formellen setzt die reelle Subsumtion ein. Diese verändert die Arbeitstätigkeit und die Produktionsmittel so, dass sie den Verwertungs-prinzipien des Kapitals entsprechend am besten genutzt werden. Die reelle Subsumtion wird nach Marx vor allem durch die Produktion eines relativen Mehrwerts intendiert, der von der staatlichen Begrenzung des Arbeitstages weitestgehend unberührt bleibt. Die reelle Subsumtion hat einen Disziplinierungsprozess der Arbeit zur Folge, mit dem Effekt, dass „die Regelmäßigkeit, Gleichförmigkeit, Ordnung, Kontinuität und Energie der Arbeit wundervoll erhöht" werde.

Im ersten Kapitel des Kapitals führt Marx die Unterscheidung der konkreten von der abstrakten Arbeit ein. Auf der bisher diskutierten Ebene interpretiert Fuchs diese Unterscheidung dahingehend das Marx zwischen übergesell-schaftlichen Kategorien und spezifisch kapitalistischen Unterscheidet. Eine Übersicht dazu

Essenzielle Kategorie	**Historische Kategorie**
Work	*Labour*
Gebrauchswert	*Tauschwert*
Konkrete Arbeit	*Abstrakte Arbeit*
Arbeitsprozess	*Ausbeutungsprozess*
Notwendige Arbeit	*Mehrwert produzierende Arbeit*

Abstrakte Arbeit ist die Art von Arbeit, welche die privat verausgabte Gebrauchwert produzierende Arbeit vergleichbar macht. Sie ist eine Kategorie die erst auftritt wenn Getauscht wird. Es sind verschiedene Abstraktionsprozess wirksam um von der konkreten zur abstrakten Arbeit zu kommen. Abstrakte menschliche Arbeit ist die Substanz des Wertes. Ein Gebrauchswert (ein Nützliches Ding) hat erst dadurch einen Wert, wenn abstrakt menschliche Arbeit darin vergegenständlicht wird. Marx unterscheidet daher auch produktive Arbeit von unproduktiver.

The only worker who is productive is one who produces surplus-value for the capitalist, or in other words contributes towards the self-valorization of capital" (Marx 1867c, 644). In this context, the question arises if only wage labour is productive or if also non-wage labour can be productive. In den Grundrissen gibt Marx darauf eine Antwort. Dort geht er davon aus, dass Arbeitskraft und Kapital in einem Austauschverhältnis stehen in dem der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft gegen Geld, letztlich Lohn getauscht wird. Daher Behauptet Antonio Negri dass Marx von Lohnarbeit spricht. Es gibt aber auch andere stellen in denen Marx von einer Gesamtarbeit spricht. Jede Arbeit die Teil dieser Gesamtarbeit ist, sei produktive Arbeit. (Warum das ganze, weil Fuchs später ein wichtige Frage behandeln wird: Ist unbezahlte Arbeit, produktive für das Kapital oder nur die Lohnarbeit. Bei bestimmten Formen der digitalen Arbeit (ein Instagram-post) wird das wichtig)). *"In order to work productively, it is no longer necessary for the individual himself to put his hand to the object; it is sufficient for him to be an organ of the collective labourer, and to perform any one of its subordinate functions".* Es gibt also diese Stellen bei Marx bei denen er von produktiver

Arbeit für das Kapital spricht die nicht Lohnarbeit sind. Wie ja auch die Reproduktionsarbeit. Etwa wenn Mütter/Väter sich um die Erziehung ihrer Kinder kümmern.

2.2.3 Work in Communism

Wenn man der Unterscheidung von Work und Labour folgt kann man sagen, dass für Marx in einer kommunistischen Gesellschaft Labour abgeschafft ist. Es würde nur noch nicht-entfremdete Arbeit (=work) existieren. In diesem Zusammenhang erwähnt Fuchs das berüchtigte „Maschinenfragment“ aus den „Grundrissen“. Dort Argumentiert Marx, dass durch die rasante Entwicklung der kapitalistischen Produktivkräfte die Rolle der Technologie und Maschinen (konstantes Kapital) eine zunehmende Rolle spielen. Also genau das, was derzeit mit den Begriffen Industrie 4.0 oder „Internet of Things“ diktiert wird. *Marx also points out the transformation of work in a communist society: It would not be based on the “theft of alien labour time” (ibid., 705), but on the “free development of individualities” enabled by the “general reduction of the necessary labour of society to a minimum, which then corresponds to the artistic, scientific etc. development of the individuals in the time set free, and with the means created for all of them”*

2.3. Marx’s Labour Theory of Value

Es folgt zunächst ein Kapitel zur deutschen Debatte um die Warenformanalyse. Also der ganze Komplex Heinrich, Backhaus, Dialektik der Wertform. 1. vs. 2. Auflage des Kapitals. Monetäre Werttheorie, etc… Letztlich: Fuchs folgt Heinrich nicht und spricht sich gegen die Monetäre Wertformanalyse aus!

2.3.2 A Reconstruction of Marx´s Labour Theory of Value

Fuchs entwickelt hier seine Theorie der marxschen Arbeitswerttheorie.

2.3.2.1. Use-Value and Value (Gebrauchswert und Wert)

Die Ware ist die Elementarform des Kapitalismus. Sie hat zwei Seiten. Sie ist Gebrauchswert (Ist ein nützliches Ding) und sie besitzt Wert (nur im Kapitalismus). Abstrakte Menschliche Arbeit ist die Substanz des Wertes. Der Wert einer Ware entspricht der durchschnittlichen Arbeitszeit die benötigt wird, um sie zu produzieren. Ein Gebrauchswert hat nur dann einen Wert, wenn abstrakt menschliche Arbeit darin vergegenständlicht ist. Wobei nicht die individuell Arbeitszeit die für ein Produkt benötigt wurde zählt sondern die gesellschaftlich durchschnittliche Arbeitszeit, die z.b. vom derzeitigen Stand der Produktivkräfte abhängt. Arbeit und Wert haben sind gegensätzliche Phänomen die sich bedingen und einander brauchen.

2.3.2.2 Exchange Value (Tauschwert)

Der Tauschwert ist die notwendig Erscheinungsform des Wertes. Im Austausch werden konkrete und ganz unterschiedliche Gebrauchswerte die menschliche Bedürfnisse befriedigen, gleich gesetzt. X Ware A = Y Ware B. Obwohl die Gebrauchswerte verschieden sind werden sie doch einander gleichgesetzt weil sie den gleichen Wert repräsentieren. Im Austausch werden die unterschiedlichen Gebrauchswerte auf das reduziert was ihnen gemeinsam ist: Auf ihren Wert. Der Tauschwert einer Ware wird im Gebrauchter der anderen Ware dargestellt. Das bedeutet, dass die Naturform der Ware B zur Wertform der Ware A wird. *“If one says, for instance, one yard of linen is worth two pounds of coffee, then the exchange-value of linen is expressed in the use-value of coffee, and it is moreover expressed in a definite quantity of this use-value” (Marx 1859). The contradiction between value and use-value of a commodity (the double character of a commodity as use-value and value that is created by concrete labour and abstract labour) is sublated in the form of the exchange value, that is, by the fact that the value of the commodity is expressed in the use-value of another commodity via the exchange relationship.Value has at the same time an objective and social form.*

2.3.2.3. Money and Price

Der Preis ist der Geldname der in einer Ware objektivierten Arbeit. Eine Ware drückt ihren Wert im Preis aus. Marx argumentiert, dass Wert und Preis nicht zwingend korrelieren. Der Preis kann auf dem Markt um den Wert (bestimmt durch die durchschnittlich notwendige Arbeitszeit) pendeln. *“The magnitude of the value of a commodity therefore expresses a necessary relation to social labour-time which is inherent in the process by which its value is created.With the transformation of the magnitude of value into the price this necessary relation appears as the exchange- ratio between a single commodity and the money commodity which exists outside it. This relation, however, may express both the magnitude of value of the commodity and the greater or lesser quantity of money for which it can be sold under the given circumstances. The possibility, therefore, of a quantitative incongruity between price and magnitude of value, i.e. the possibility that the price may diverge from the magnitude of value, is inherent in the price-form itself ” (Marx 1867c, 196).* Das angesprochene Problem schimpft sich in der Debatte um Marx das Transformationsproblem. Einerseits sind Preis und Wert nicht unabhängig. Ein Auto ist immer teurer als ein Zahnbürste, da mit Sicherheit im Auto mehr abstrakt Menschliche Arbeit vergegenständlich ist. Aber es ist auch nicht klar, ob ein bestimmter Preis für ein Auto erzielt wird, etwa wenn eine Überproduktion von Autos vorliegt.

2.3.2.4 The Value and Price of Labour-Power

Fuchs plädiert in diesem Abschnitt für eine politische Lesart der Probleme um Wert und Preis in Bezug auf die Arbeitskraft. Es hängt auch stark davon ab welche Forderungen etwa die Arbeiterklasse/Gewerkschaften durchsetzten können, wenn man über den Preis der Ware Arbeitskraft, sprich Lohn, redet. Das gilt aber auch für den Preis der Waren an sich, auch hier spielen allgemein Gesellschaftliche Rahmenbedingungen eine große Rolle. Grundsätzlich bemisst sich der Wert der Ware Arbeitskraft wie der jeder anderen Ware, durch die zu ihrer Herstellung notwendige durchschnittliche Arbeitszeit. Herstellung und Wiederherstellung, also die Reproduktion des Arbeiters (Er muss essen, braucht ein Wohnung, muss seine Kinder großziehen, etc.) Teil der Kosten werden auch im Haushalt von Partnern oder durch den Saat bzw. in der „Freizeit“ erledigt. Der Wert der Ware Arbeitskraft hängt also auch davon ab wieviel unbezahlte Arbeit verfügbar ist. -> Konzept er „social factory“ bei Thront!?

2.3.2.5. Surplus Value

Die Entdeckung wie der Mehrwert im kapitalistischen Produktionsprozess entsteht, ist die große Entdeckung von Marx.

Enrique Dussel argues that in his work on the Grundrisse, Marx had “for the first time in his work [. . .] discovered the category of surplus value” (Dussel 2008, 77) in December 1857: “if the worker needs only half a working day in order to live a whole day, then, in order to keep alive as a worker, he needs to work only half a day. The second half of the day is forced labour; surplus labour” (Marx 1857/1858b, 324). Surplus value means that workers are compelled to work more than necessary for satisfying their immediate needs; they produce an excess for free that is appropriated by capitalists: “What appears as surplus value on capital’s side appears identically on the worker’s side as surplus labour in excess of his requirements as worker, hence in excess of his immediate requirements for keeping himself alive” (ibid., 324–325). “The surplus value which capital obtains through the production process consists only of the excess of surplus labour over necessary labour.The increase in productive force can increase surplus labour—i.e. the excess of labour objectified in capital as product over the labour objectified in the exchange value of the working day—only to the extent that it diminishes the relation of necessary labour to surplus labour, and only in the proportion in which it diminishes this relation. Surplus value is exactly equal to surplus labour; the increase of one [is] exactly measured by the diminution of necessary labour”

2.4. Conclusion

For theorizing digital labour, a labour theory of value is needed. Based on Marx's theory, we can distinguish between work and labour as anthropological and historical forms of human activity. This distinction is reflected in capitalism in the dual character of the commodity that is both use-value and (exchange) value at the same time. The notion of alienated labour is grounded in a general model of the work process that has been conceptualized based on a dialectic of subject and object in the economy that has been presented in the form of a model, the Hegelian-Marxist dialectical triangle of the work process. This model is based on Hegel's dialectic of the subject and the object that Marx used for theorizing the labour process as dialectical process.Various aspects of a Marxist theory of work and labour—such as the notions of abstract and concrete labour, double-free labour, productive labour, the collective worker and general work—have been presented.Work is a dialectical interconnection of human subjects (labour-power) that use instruments on objects so that products emerge that satisfy human needs. Labour is based on a fourfold alienation of the human being from labour-power, the objects of labour and the tools of labour as well as the results of labour. Alienation in capitalist societies is alienation of workers from all poles of this dialectic and from the whole process itself that constitutes class relations and exploitation.This chapter has also discussed Marx's concept of value by introducing the contemporary German debate on Marx's labour theory of value (Michael Heinrich, Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt, Wolfgang Fritz Haug, Dieter Wolf, Robert Kurz). In a reconstruction of Marx's labour theory of value, a Hegelian interpretation of the concepts of use- value, value, exchange-value, money, price, the value and price of labour-power and surplus value has been given. I have stressed the role of politics and class struggle in the relationship of wages and prices and thereby argue, like Harry Cleaver and Jacques Bidet, for a political interpretation of the value concept.Value is an objective concept determined by the amount of working hours needed on average for the production of a commodity.The transition from the level of value to the level of commodity prices and the degree of profits is established in and through class struggle. This struggle is focused on the capitalist class's attempt to reduce wage costs, that is, to make the proletariat work a larger part of the working day without pay, and potential resistance against wage reductions and the intensification and extension of work.The price of labour (wages) depends on the politically set working conditions, which are the actual, temporal and dynamically changing result of the class struggle between capital and labour.The purpose of chapter 2 was to set out foundations of Marx's labour theory of value as context for the discussion of digital labour. The next two chapters will focus on the academic context, namely on the question how media and communication studies is positioning itself towards Marx and Marx's topics.This is achieved by first having a look at Marx in Cultural Studies and then at contemporary discussions on the relevance of Dallas Smythe's works.

3 Contemporary Cultural Studies and Kalt Marx

Cultural Studies is a field that analyses culture and has its origins in the works of thinkers such as Richard Hoggart, Raymond Williams and Edward P. Thompson who were influenced by Marxist thinking. This chapter takes a look at what role Marx plays in contemporary Cultural Studies, which means that it discusses what role is assigned to capitalism, class, labour and value in specific approaches.

Ab den 60er Jahren bilden sich über Vordenker wie dem Historiker Thompson und Williams die Cultural Studies in Großbritannien. Diese Theorieströmung versucht den klassischen Marxismus um eine „marxisistische Theorie der Kultur“ zu erweitern. Sie ist Anti-Stalinistisch, Anti-Partei und eher gegen den aufkommenden französischen Strukturalismus (Althuser) gerichtet und beschäftigt sich viel mit dem Begriff der Arbeiterklasse. In den 1990er Jahren brach eine Debatte zwischen den Cultural Studies und einer kritisch ökonomischen Denkrichtung aus, bei dem gegen die Cultural Studies wesentlich der Vorwurf laut wurde, dass sie sich

zu weit von der ökonomischen Basis entfernt hätten. Exemplarisch dafür ist die Debatte zwischen Garnham und Grossberg. Das Verhältnis der Cultural Studies zu Marx ist jedenfalls ambivalent. Grundsätzlich wird ihm weniger Gewicht zugerechnet und eher die Trinität Race, Gender, Class diskutiert. Fuchs schaut sich drei neuer Bücher genauer an (die sich mit dem Thema Medien beschäftigen) und will das Verhältnis zu Marx untersuchen. Alle drei Bücher diagnostizieren eine Krise der Cultural Studies und fordern neue Wege.

3.2 Lawrence Grossberg: Cultural Studies in the Future Tensen (2010)

Nach Grossberg zeichnet zeichnen sich die CS dadurch aus, dass sie nicht auf eine Grundannahme fixiert sind. Es ist eine Theorie die die multiple Axen, Dimensionen und Bezüge zulässt. Race, Class, Gender oder verschiedene Ebenen der Macht. *The "commitment to complexity, contingency, contestation, and multiplicity" is "a hallmark of Cultural Studies"*

Allerdings fordert er, dass ökonomische Fragen mit größerer Ernsthaftigkeit behandelt werden. Daher beginnt er mit einer neuen Diskussion der Marschen Werttheorie. Dabei verfolgt er das Ziel von der „starren" marxschen Fixierung auf Arbeit los zu kommen und eine allgemein Mehrwertthorie zu formulieren. Zudem plädiert er für einen radikalen Kontextualisierung der alle Gesellschaftlichen Spähren gleiche Wichtigkeit zuordnet. Fuchs argumentiert dagegen und hält daran fest, dass die „klassische" arbeitsbasierte Ökonomie die zentrale Instanz der Gesellschaft ist, wenn gleich sie nicht deterministisch alles Bestimmt. Letztlich: Er macht Marx stark um ihn im selben Zug wieder los zu werden.

3.3 John Hartley: Digital Futures for Cultural and Media Studies

Haftley bezieht sich auf die Entwicklung der neuen Medien in denen durch Vernetzung und user-generated Inhalte jeder zum Produzenten werden kann. Gleichzeitig sieht er die CS in einer Krise. Die CS verliert sich in Mikroanalysen und geht nicht genug auf die Ökonomie ein. Er fordert eine CS 2.0 die durch User in den Sozialen Netzwerken entsteht?! Er bezieht sich dabei auf Dinge wie Selbstorganisation, Evolutionäre Systemtheorie und Komplexitätstheorie. Fuchs macht den Vorwurf, dass sein Ansatz eher als Neoliberale Legitimationsstrategie gelesen werden kann und er das Unternehmerische Selbst nährt. Hartley argumentiert gegen ein kritisch hin zu einer evolutionären CS. *Hartley's bottom line is that the Internet is a self-organizing network, in which "everyone is networked with everyone else" (ibid., 196), and that this system constitutes a new source of democracy and dialogic communication.* Fuchs führt dagegen an, dass das Internet nicht im entferntesten offen für alle und demokratisch ist.

3.4 Paul Smith: The Renewal of Cultural Studies

Auch hier wieder: Die Ökonomie ernst nehmen. Fuchs nennt einen Haufen Autoren. Letztlich argumentiert er für eine ernsthafte und tiefgreifende Relektüre von Marx um in in den CS in Anschlag zu bringen und die poststrukturalistischen CS zurückzudrängen.

3.5. Conclusion

Graeme Turner (2012, 158) in providing answers to the question "What's become of Cultural Studies?" argues that this field has lost power as a political project and turned into a "genre of academic performance" that is "merely self-serving". One of my arguments in this chapter has been that one cause of this circumstance is that Cultural Studies has had a troubled relationship with Karl Marx's works. Early representatives like Raymond Williams and Edward P. Thompson were strongly influenced by and contributed to humanist Marxism, whereas Stuart Hall at times was influenced by structural Marxism and at times moved away from Marxism. The move away from Marx occurred especially in the past three decades under the influence of postmodern thinking. The analysis of three contemporary Cultural Studies works showed that there is a broad agreement that Cultural Studies needs to engage more with the economic today. How such an engagement shall look and how it relates to the works of Karl Marx are

contested. John Hartley argues for the replacement of a critical and Marxian approach in Cultural Studies by evolutionary economics. Lawrence Grossberg uses Marx against Marx in order to argue for a radically contextualist interpretation of the value concept and a theory of crisis that is based on a general theory of value. Paul Smith and others make a point for the renewal of a genuine Marxist Cultural Studies.

My own position is that not only do we today need to take seriously how the economic interacts with culture and the media, but that we can gain much from reading, discussing and interpreting the multitude of Karl Marx's original works. I argue for an institutional revolution that buries prejudices against Karl Marx (see Eagleton 2011 for a brilliant invalidation of the ten most common prejudices against Marx) and starts to take him seriously in the study of the media and culture. There is a generation of students and young scholars today who have been growing up under post-welfarist conditions and know the reality of precarious labour and precarious life. At the same time, we are living in a world with multidimensional global inequalities. Interpreting and changing this world requires us to think about class, crisis, critique and capitalism. If we are in this context interested in critically studying the role of communication in the context of crisis, class and capitalism, the engagement with the ideas of the thinker who has had the largest intellectual and practical influence on the study of these phenomena is an absolute necessity. Only an engagement with Marx can create a cultural and media studies that is topical, politically relevant, practical and critical, in the current times of global crisis and resurgent critique. Such an engagement requires not just interested scholars and students (that anyway already exist), but also institutional changes of universities, funding agencies, journals, conferences, academic associations and entire research fields. Academia has experienced an administrative and neo-liberal turn. Marxism is not just the resulting answer to these changes, but also the solution to the resulting problems. A step forward in taking Marx serious again is to engage with the works of the founding figure of the Critical Political Economy of Media and Communication—Dallas Smythe, whose work has recently been revitalized in the context of the digital labour debate.

4. Dallas Mythe and audience labour today

Dallas Smythe was the founder of the approach of Critical Political Economy of the Media and Communication. He argued for a Marxist theory of communication and introduced the notions of audience labour and audience commodification that show how commercial mass media that use advertising work. In recent years, Smythe's works have again become quite influential because corporate Internet platforms such as Facebook and Google make use of the unpaid labour of users. This chapter first gives an introduction (4.1), then argues why Dallas Smythe is important today (4.2), discusses the renewal of the audience commodity category (4.3) and argues that Internet prosumer commodification is a new form of audience commodification on social media (4.4) and that play is a specific form of ideology on social media (4.5). It also presents criticisms of critics of the application of Dallas Smythe's works to digital labour (4.6) and draws some conclusions (4.7). The chapter overall argues that Dallas Smythe's works in combination with Karl Marx's theory are a helpful tool for critically understanding digital labour.

4.1. Introduction

1977 veröffentlichte Dalles Smythe seinen Artikel „Communications: Bilndspot of Western Marxism", in dem er bemängelt, dass der Westliche Marxismus dem Themenkomplex Kommunikation im Kapitalismus nicht genug Aufmerksamkeit schenkt. Darauf folgte eine große Debatte, die sogenannte „Blindspot Debate" und weitere Artikel von Smythe wie „On the Audience Commodity and Its Work". Seither sind 30 Jahre vergangen und es wurde eher schlimmer. Heute ist der Marxismus der Blinde Fleck der

Sozialwissenschaften. Smythe ist für F. ein wichtiger Stichwortgeber zur Untersuchung der digitalen Arbeit und des procumer-Begriffs durch seine Arbeitswerttheorie des Zuschauers.

4.2. The Importance of Critical Political Economy, Critical Theory and Dallas Smythe

Die ersten Arbeiten von Smythe waren wohl nicht explizit Marxistisch Orientiert. Das änderte sich in den 80er Jahren. Er definiert Punkte die eine die eine maxistische politische Ökonomie der Kommunikation beinhalten muss: 1, Materialismus, 2, Monopol Kapitalismus!, 3, warenförmigkeit des Publikums und der Werbung, 4, Medien-Kommunikation als die Basis des Kapitalismus, 5, Arbeitskraft, 6, Kritik eines technischen Determinismus, 7, Dialektik von Ideologie, Bewusstsein und Materieller Praxis, 8, Dialektik von Kunst und Wissenschaft. Smythe argumentiert gegen die „Frankfurter Schule“. Sie hätten ein Konzept von Ideologie, Bewusstsein und Hegemonie vertreten, dass mit Subjektivismus und Positivismus getränkt sei (WTF?) und damit eine idealistische Theorie der Kommunikations-Ware vertreten, welches die Medien allein im Überbau wirksam sieht und nicht in der Basis.

Smythe setzt sich mit Enzensberg auseinander (Die Bewusstseinsindustrie): “Enzensberger’s theory that every social system’s communications policy serves the controlling class interest in perpetuating that system is of course correct”, but to say that “the mass media and consciousness industry have no product” would mean to identify commodity production with “crude physical production” (Smythe 1977b, 200). Smythe (1977b) characterizes Enzensberger’s views as bourgeois, idealistic and anarcho-liberal. For Smythe (1994, 266–291), the material aspect of communications is that audiences work, are exploited and are sold as commodity to advertisers. He was more interested in aspects of surplus value generation of the media than their ideological effects.

Fuchs widerspricht der Ansicht, dass sich die Kritische Theorie ausschließlich mit Ideologiekritik beschäftigt hätten, indem er auf Pollock und Grossman verweist, die ganze Debatte um Staats- oder Monopolkapitalismus die Teil des Frankfurter Vorhabens waren. Gleichzeitig ist der Begriff der Ideologiekritik nicht fremd für einige Denker einer Politischen Ökonomie der Kommunikation. Graham Murdock und Peter Golding waren Namen, die sich in der Blindspot-Debatte gegen die starke Fixierung von Smythe auf die Ökonomie wendeten.

Smythe verwirft eine ideologische Dimension, Kommunikation und Werbung und Medien aber nicht völlig indem er den Begriff der Bewusstseinsindustrie von Enzensberg aufnimmt. Allerdings begreift er den vollen Umfang des Ideologie Begriffes wohl nicht und sieht diese eher als Manipulation. Sein Fokus bleibt die Ökonomie.

A difference between the Critical Political Economy of Media and Communications and critical theory is that the first is strongly rooted in economic theory and the second in philosophy and social theory. Dallas Smythe acknowledged this difference: “While the cutting edge of critical theory lies in political economy, critical theory in communications has the transdisciplinary scope of the social sciences, humanities, and arts” (Smythe 1984, 211). Smythe defined critical theory broadly as “criticism of the contradictory aspects of the phenomena in their systemic context” (Smythe and Dinh 1983, 123) and therefore concluded that critical theory is not necessarily Marxist. The historical critical theory of the Frankfurt School has its roots in Marxist political philosophy, so the question is if one should really have a broad definition of the term “critical” that does not focus on systemic critique.

The approaches of the Frankfurt School and of Critical/Marxist Political Economy of Media and Communication should be understood as being complementary. There has been a stronger focus on ideology critique in the Frankfurt School approach for historical reasons. For Horkheimer and Theodor Adorno, the rise of German fascism, the Stalinist praxis and American consumer capitalism showed the defeat of the revolutionary potentials of the working class (Habermas 1984, 366–367).They wanted to explain why the revolutionary German working class followed Hitler, which

brought up the interest in the analysis of the authoritarian personality and media propaganda.

Fuchs argumentiert, dass sich beide Seiten ergänzen sollten. Für beide Theorien ist die Marxsche Warenformanalyse entscheidend. Und gerade dort treffen sich Ökonomische Kategorien mit dem was Ideologie im wesentlichen ist (Fetischkapitel). Notwendig falsche Denkformen, die aus der Struktur der Warentauschenden Gesellschaften entspringen, indem gesellschaftliche Verhältnisse als Naturdinge erscheinen.

So I am arguing for a combination of critical theory and Critical Political Economy. However, such an approach does not have to stay pure in terms of its theory connections; it is open for theoretical links, as my own drawing on certain concepts by authors such as Sigmund Freud, Pierre Bourdieu or Gilles Deleuze in this chapter shall show. My basic contention is that in establishing such links, it is important to maintain an analytical framework that stresses the importance of capitalism and class (i.e. that is guided by Marxist theory). In the next section, I will give a brief overview of one foundational debate in critical media and communication studies that has gained new relevance today: the "Blindspot Debate", in which Dallas Smythe introduced the notion of the audience commodity.

4.3. The Renewal of the Audience Labour and Audience Commodity Debate

Smythe formulierte sein Argument das erst mal 1951. Dort trägt nach der „Natur" der Produkte die Radio und Fernsehen produzieren. Im Radio oder Fernsehen wird Werbung an die Bevölkerung gebracht. Verkauft indem die Sender durch Statistiken belegt nachweisen, dass ihr Programm von einer gewissen Anzahl an Menschen mit einer bestimmten Zusammensetzung gehört/gesehen werden. Konkreter wird das erst in den 70er Jahren.

In 1977, Dallas Smythe argued that the "material reality under monopoly capitalism is that all non-sleeping time of most of the population is work time. [. . .] Of the off-the-job work time, the largest single block is time of the audiences, which is sold to advertisers. [. . .] In 'their' time which is sold to advertisers workers (a) perform essential marketing functions for the producers of consumers' goods, and (b) work at the production and reproduction of labour power" … Smythe (1977a; 1981, 22–51) introduced the notion of the audience commodity for analysing media advertisement models, in which the audience is sold as a commodity to advertisers:"Because audience power is produced, sold, purchased and consumed, it commands a price and is a commodity. [. . .] You audience members contribute your unpaid work time and in exchange you receive the program material and the explicit advertisements" (Smythe 1981, 26, 233). Audiences "work to market [. . .] things to themselves" (ibid., 4).The "main function of the mass media [. . .] is to produce audiences prepared to be dutiful consumers" (Smythe 1994, 250).Work would not necessarily be wage labour but a general category—"doing something creative" (Smythe 1981, 26).

Ein zentrale Rolle spielen dabei die Rating Argenturen. Sie übernehmen im Prinzip das, was für die „normalen" Waren der Markt übernimmt. Die Transformation der Zuschauer-Ware in einen Zuschauer-Preis.

There is no doubt that the audience commodity is connected to the rise of the ratings industry that engages in setting prices for audiences. If the audience produces the value of the audience commodity, then the ratings industry sets the price of this commodity and thereby is central in the transformation of audience commodity values into prices. With the rise of commercial Internet platforms, audience ratings no longer need to be approximated, but permanent surveillance of user activities and user content allows the definition of precisely defined consumer groups with specific interests. It is exactly known to which group a consumer belongs, and advertising is targeted to these groups.

Es gibt Stimmen die das ganze etwas anders sehen. Sie sehen die Zuschauerzeit in denen z.b. ein Film gesehen als den „Lohn" den man erhält

und die Werbung als den Mehrwert den man Produziert. Fuchs hält das für falsch da man den Lohn nur monetär auszahlen kann. Man kann durch das schauen von Filmen nämlich nicht überleben.

The human is, as Marx (1844) knew, a natural and a social being that needs to eat and to communicate in order to survive. In capitalism, the access to many means of human survival is organized through the commodity and money form: you can only get access to many of the necessary means of survival if you are able to buy commodities. And to do so, you need to get hold of money. And for the largest share of people, this circumstance compels them to sell their labour-power as a commodity in order to earn a wage that they can use to buy means of survival. The means of communication are part of the means of survival. If they are organized as public or common goods, then means of communication can escape the money form and people do not have to pay in order to get access to them. Some means of communication, as for example most movies and popular culture, are organized as commodities that are sold. One can only get access by paying for them or by trying to undercut the commodity form (e.g. by downloading them without payment on the Internet). Internet platforms like Facebook and Twit- ter provide access to means of communication without selling access or content as commodity, yet they do not stand outside the commodity form, but rather commodify users' data. In return for the commodification of data, Facebook and Twitter provide a means of communication to their users. These means could be considered as being in-kind goods provided as return for the users granting the companies the possibility to access and commodify personal data. If the relation- ship between users and platform were organized in the form of a modern wage relationship, then the users would receive money in return for the commodification of their digital labour-power.They could use this money for buying various means of survival. The difference from such monetary payments is that users on Facebook and Twitter do not receive a universal medium of exchange, but rather one specific means of communication. By giving users access to their platforms, Facebook and Twitter do not provide general means of survival, but instead ac- cess to a particular means of communication whose use serves their own profit interests.This is not to say that I argue for payments to users of corporate Internet platforms that are advertising-financed. I rather argue for the creation of non- commercial non-profit alternatives that altogether escape, sublate and struggle against the commodity form.

The point I want to make is that the means of communication that Facebook and Twitter provide to its users are not simple means of survival and should not be analytically treated as such, but are rather also means of production for the creation of value and profit. This circumstance arises from the simultaneous character of social media users as consumers of technological services and producers of data, commodities, value and profit. The circumstance that the means of consumption/communication provided by Facebook are not simple means of survival, but that in this consumption all users during the full consumption time produce value for Facebook and Twitter, makes the argument inappropriate that service access is a form of a wage. If one buys a can of Coke from parts of the wage one earns and drinks it, one does not produce value (and as a consequence profit for Coca-Cola) during the drinking/consumption process; rather, for being able to drink the Coke one has to pay money so that Coca-Cola realizes monetary profit.The consumption does not directly create value for the company. On Facebook and Twitter, the consumption process of the service entails all online communication and usage time.All of this time is not only reproduction time (i.e. time for the reproduction of labour-power), but at the same time labour time that produces data commodities that are offered by Facebook and Twitter for sale to advertising clients. In the consumption process, the users do not just reproduce their labour-power but produce commodities. So on Facebook, YouTube and Twitter, all consumption time is commodity production time.

The analytical problem in relation to TV, radio and newspapers that Smythe and Jhally had to cope with was that consuming these media is a rather passive activity.Therefore, they had to find a way to argue that this behaviour also produces surplus value. Jhally's analysis that, in the case of television,

watching time is sold as a commodity equals saying that the more watchers there are, the higher advertising profits are generated. This part of the analysis is feasible, but in the world of the Internet, the situation is different. Here users are not passive watchers, but to a certain degree active creators of content. Advertisers are not only interested in the time that users spend online, but also in the products that are created during this time—user-generated digital content and online behaviour. The users' data—information about their uploaded data, social networks, their interests, de- mographic data, their browsing and interaction behaviour—is sold to the adver- tisers as a commodity. Contrary to the world of television that Jhally analyses, on the Internet the users' subjective creations are commodified. Therefore, Smythe's original formulation holds here that the audience itself—its subjectivity and the results of its subjective creative activity—is sold as a commodity.The Internet is an active medium, where consumers of information are as a tendency also produ ers of information.Therefore, in the case of Facebook and other corporate social media, it is better to speak of Internet prosumer commodification (Fuchs 2010b). However, television has today also become digital and more interactive so that audience commodification can take place in real-time and make use of consumer profiles and new forms of commerce (T-commerce, U-commerce, etc.) that further advance commodification (Andrejevic 2009, McGuigan 2012).

Nun gibt es weitere Gegenstimmen zu diesen Annahmen. Brett Craway bemängelt, dass die Zuschauer keine Ware sind, da sie nicht unter der direkten Kontrolle eines Kapitalisten stehen und die Zuschauer-Ware auch nicht entfremdet sei. Niemand zwingt einen dazu zuzuschauen. Dem entgegnet F. das die Kontrolle eben subtiler ist. Wenn man Facebook nicht nutzt ist man eben raus, man wird in gewissem Sinn sozial bestraft. Die neuen Formen der Medien streben zu Monopolen was ihnen diese Macht auch tatsächlich gibt. Und auch zum Thema Entfremdung entgegnet Fuchs:

The product of the working audience is the attention given to programmes that feature advertising breaks. Access to audience attention is exchanged with money paid by advertisers to commercial media operators. The audience cannot control its attention itself because it does not own, create and control the commercial media; instead, their labour and attention is alienated—others, namely the corporate media and their advertising clients, define and control the programme time. The same is true for Facebook and other commercial user-generated con- tent Internet sites, on which user labour generates content and transaction data are surveilled and sold to advertising clients, which get access to the attention of specifically targeted groups. Users of commercial social media platforms do not control and own their data; they are alienated from it. The labour that generates audience commodity is exploited because it generates value and products that are owned by others, which constitutes at the same time an alienation process. Digital labour is ideologically coerced. Being coerced, exploited and alienated makes audience labour a class in itself.

…

I have stressed in my works that Smythe's concept of the audience commodity is very well suited for describing the exploitation of user activities by corporate platforms on the contemporary Internet, and I have in this context coined the notion of the Internet prosumer commodity (Fuchs 2012a, 2011a, 2011b, 2010b, 2009).Vince Manzerolle (2010) builds on this analysis and on Smythe's works for analysing prosumer commodification on the mobile Internet, for which he uses the concept of the mobile audience commodity. Marisol Sandoval (2012) empirically analysed the reality of Internet prosumer commodification and found that more than 90% of all analysed web platforms used targeted advertising and the surveillance and commodification of users' data. A qualitative analysis of the terms and policies that legally guarantee Internet prosumer commodification show that they are "confusing, misleading, ideological, or even manipulative. [. . .] They try to create the impression that the only aim of these platforms is to provide to its users an attractive high-quality service and experience that al- lows them to produce their own media content and to connect with friends. The fact that these platforms are owned by commercial companies that aim at

increasing their profits by selling user information and space for advertisements remains hidden" (Sandoval 2012, 164–165).

…

The discussion shows that Smythe's Marxist/Critical Political Economy of the Media and Communication has had a crucial influence on the digital labour debate. What the discussed approaches share is the analysis that digital labour is exploited by capital.The exploitation of digital labour involves three elements:

•Coercion: Users are ideologically coerced to use commercial platforms in order to be able to engage in communication, sharing and the creation and maintenance of social relations, without which their lives would be less meaningful.

•Alienation: Companies, not the users, own the platforms and the created profit.

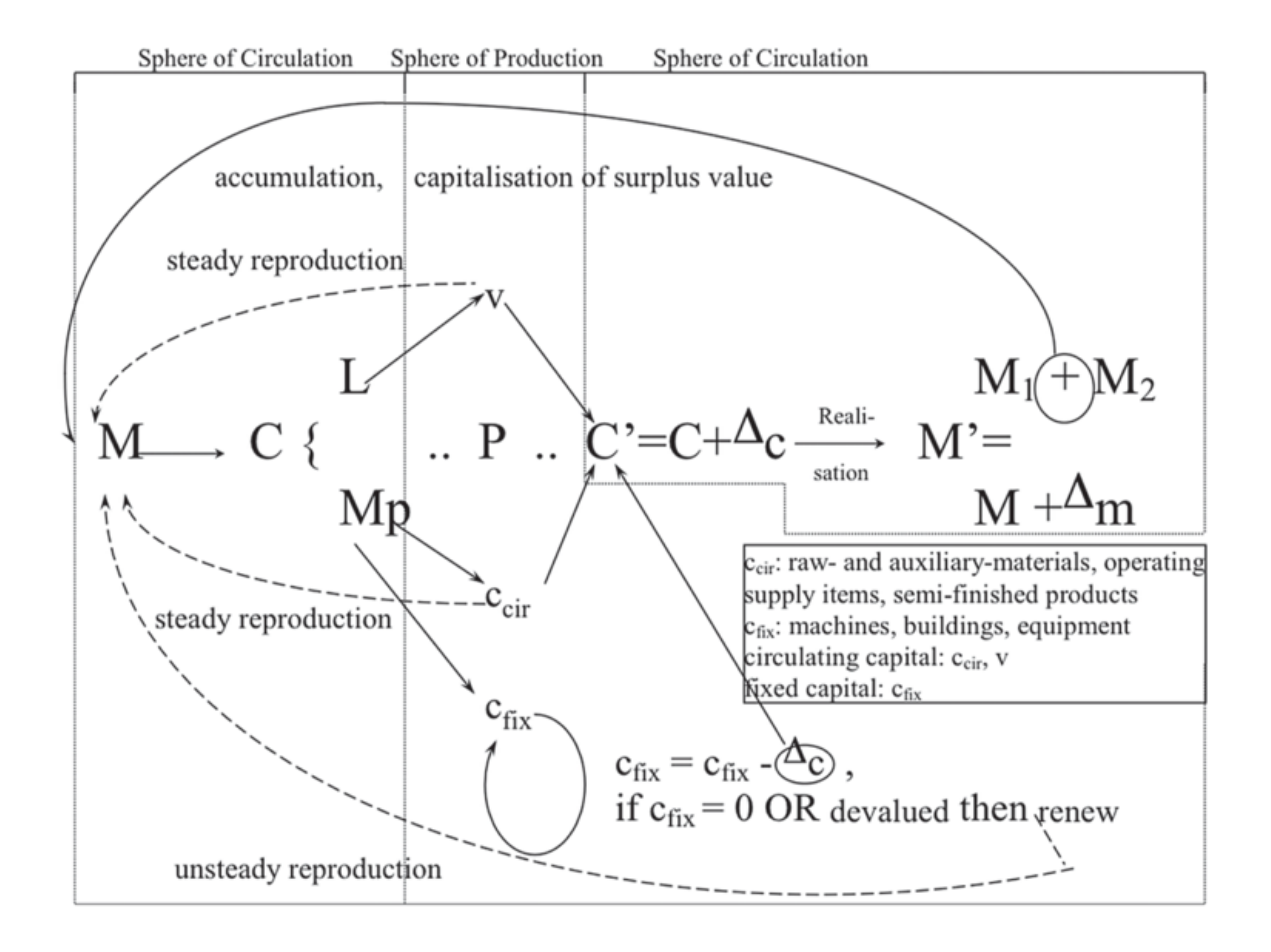
•Appropriation: Users spend time on corporate Internet platforms that are funded by targeted advertising capital accumulation models.The time spent on corporate platforms is the value created by their unpaid digital labour. Their digital labour creates social relations, profile data, user-generated con- tent and transaction data (browsing behaviour)—a data commodity that is offered for sale by Internet corporations to advertising clients that can select certain user groups they want to target. The act of exploitation is already created by the circumstance that users create a data commodity, in which their online work time is objectified, and that they do not own this data themselves, but rather corporate Internet platforms with the help of terms of use and privacy policies acquire ownership of this data. Corporate Internet platforms offer the data commodity that is the result of Internet prosumption activity for sale to advertisers.The value realization process, the transformation of value into profit, takes place when targeted users view the advertisement (pay per view) or click on it (pay per click). Not all data commodities are sold all of the time and specific groups of data commodities are more popular than others, but exploitation always takes place at the point of the production and appropriation of the commodity and prior to a commodity's sale.

In section 4.4, I will provide an analysis of how commodification works on corporate social media platforms. Section 4.5 will then analyse ideological structures that are associated with digital media.Analysing digital media thereby makes both use of the unity of the critical analysis of commodification and ideology critique that I argued for in section 4.2.

4.4. Digital Labour: Capital Accumulation and Commodification on Social Media

Um nun Smythe Theorie der Zuschauer-Ware für die Analyse der Digitalen Arbeit Einsetzung zu können, will sich Fuchs nochmal die Marxsche Analyse des Gesamten Akkumulationsprozess des Kapitals anschauen.

In the accumulation of capital, capitalists buy labour-power and means of production (raw materials, technologies, etc.) in order to organize the production of new commodities that are sold with the expectation to make money profit that is partly reinvested. Marx distinguishes two spheres of capital accumulation: the circulation sphere and the sphere of production. In the circulation sphere, capital transforms its value form. First money, M, is transformed into commodities (from the standpoint of the capitalist as buyer) —the capitalist purchases the commodities labour-power, L, and means of production, Mp.The process, M-C, is based on the two purchases, M-L and M-Mp.This means that due to private property structures, workers do not own the means of production, the products they produce or the profit they generate. Capitalists own these resources. In the sphere of production, a new good is produced: the value of labour-power and the value of the means of



production are added to the product.Value takes on the form of productive capital, P.The value form of labour is variable capital, v (which can be observed as wages), the value form of the means of production constant capital, c (which can be ob- served as the total price of the means of production/producer goods). In the sphere of production, capital stops its metamorphosis so that capital circulation comes to a halt.There is the production of new value,V', of the commodity. V' contains the value of the necessary constant and variable capital and surplus value 's profit. Surplus value is the part of the working day that is unpaid. It is the part of the workday (measured in hours) that is used for producing profit. Profit does not belong to workers but to capitalists. Capitalists do not pay for the production of surplus.Therefore, the production of surplus value is a process of exploitation.The value,V', of the new commodity after production is V' = c + v + s.The commodity then leaves the sphere of production and again enters the circulation sphere, in which capital conducts its next metamorphosis: it is transformed from the commodity form back into the money form by being sold on the market. Surplus value is realized in the form of money.The initial money capital, M, now takes on the form M' = M + ' m, it has been increased by an increment ' m that is called profit. Accumulation of capital means that the produced surplus value/profit is (partly) reinvested/capitalized. The end point of one process, M', becomes the starting point of a new accumulation process. One part of M', M1, is reinvested. Accumulation means the aggregation of capital by investment and the exploitation of labour in the capital circuit M-C .. P .. C'-M', in which the end product M' becomes a new starting point M. The total process makes up the dynamic character of capital. Capital is money that is permanently increasing because of the exploitation of surplus value.

Commodities are sold at prices that are higher than the investment costs so that money profit is generated. Marx argues that one decisive quality of capital accumulation is that profit is an emergent property of production that is produced by labour but owned by capitalists. Without labour, no profit could be made. Workers are forced to enter class relations and to produce profit in order to survive, which enables capital to appropriate surplus. The notion of surplus value is the main concept of Marx's theory, by which he intends to show that capitalism is a class society. "The theory of surplus value is in consequence im- mediately the theory of exploitation" (Negri 1991, 74). One can add:The theory of surplus value is the theory of class and as a consequence the political demand for a classless society.

Capital is not money but money that is increased through accumulation, "money which begets money" (Marx 1867c, 256). Marx argues that the value of labour-power is the average amount of time that is needed for the production of goods that are necessary for survival (necessary labour time). Wages represent the value of necessary labour time at the level of prices. Surplus labour time is labour time that exceeds necessary labour time, remains unpaid, is appropriated for free by capitalists and is transformed into money profit. Surplus value "is in substance the materialisation of unpaid

labour-time. The secret of the self-valorisation of capital resolves itself into the fact that it has at its disposal a definite quantity of the unpaid labour of other people" (ibid., 672).The production of surplus value is "the differentia specifica of capitalist production" (ibid., 769) and the "driving force and the final result of the capitalist process of production" (976).

Many corporate social media platforms (Facebook,YouTube, etc.) accumulate capital with the help of targeted advertising that is tailored to individual user data and behaviour. Capitalism is based on the imperative to accumulate ever more capital. To achieve this, capitalists either have to prolong the working day (absolute surplus value production) or to increase the productivity of labour (relative surplus value production). (On relative surplus value, see Marx 1867c, chapter 12.) Relative surplus value production means that productivity is increased so that more commodities and more surplus value can be produced in the same time period as before."For example, suppose a cobbler, with a given set of tools, makes one pair of boots in one working day of 12 hours. If he is to make two pairs in the same time, the productivity of his labour must be doubled; and this cannot be done except by an alteration in his tools or in his mode of working, or both. Hence the conditions of production of his labour, i.e. his mode of production, and the labour process itself, must be revolutionised. By an increase in the productivity of labour, we mean an alteration in the labour process of such a kind as to shorten the labour-time socially necessary for the production of a commodity, and to endow a given quantity of labour with the power of producing a greater quantity of use-value. [. . .] I call that surplus-value which is produced by lengthening of the working day, absolute surplus-value. In contrast to this, I call that surplus-value which arises from the curtailment of the necessary labour-time, and from the corresponding alteration in the respective lengths of the two components of the working day, relative surplus-value" (Marx 1867c, 431–432).

Sut Jhally (1987, 78) argues that "reorganising the watching audience in terms of demographics" is a form of relative surplus value production. One can interpret targeted Internet advertising as a form of relative surplus value production: At one point in time, the advertisers not only show one advertisement to the audience as in non-targeted advertising, but they show different advertisements to different user groups depending on the monitoring, assessment and comparison of the users' interests and online behaviour. With traditional forms of television, all watchers see the same advertisements at the same time. In targeted online advertising, advertising companies can present different ads at the same time.The efficiency of advertising is increased: the advertisers can show more advertisements that are likely to fit the interests of consumers in the same time period as in non-targeted advertising. Partly the advertising company's wage labourers and partly the Internet users, whose user-generated data and transaction data are utilized, produce the profit generated from these advertisements.The more targeted advertisements there are, the more likely it is that users recognize ads and click on them.

The users' click-and-buy process is the surplus value realization process of the advertising company.This process transforms surplus value into money profit.Targeted advertising allows Internet companies to present not just one advertisement at one point in time to users, but rather numerous advertisements, so that there is the production of more total advertising time that presents commodities to users. Relative surplus value production means that more surplus value is generated in the same time period as earlier. Targeted online advertising is more productive than non-targeted online advertising because it allows presenting more ads in the same time period.These ads contain more surplus value than the non-targeted ads (i.e. more unpaid labour time of the advertising company's paid employees and of users, who generate user-generated content and transaction data).

Alvin Toffler (1980) introduced the notion of the prosumer in the early 1980s. It means the "progressive blurring of the line that separates producer from consumer" (Toffler 1980, 267).Toffler describes the age of prosumption as the arrival of a new form of economic and political democracy, self-determined work, labour autonomy, local production and autonomous self-production. But he overlooks that prosumption is used for outsourcing work to users and

consumers, who work without payment.Thereby corporations reduce their investment and labour costs, jobs are destroyed and consumers who work for free are extremely exploited. They produce surplus value that is appropriated and turned into profit by corporations which do not pay wages. Notwithstanding Toffler's uncritical optimism, his notion of the "prosumer" describes important changes of media structures and practices and can therefore also be adopted for critical studies.

Ritzer and Jurgenson (2010) argue that Web 2.0 facilitates the emergence of "prosumer capitalism", that the capitalist economy "has always been dominated by prosumption" (14) and that prosumption is an inherent feature of Mc-Donaldization. The two authors' analysis ignores that prosumption is only one of many tendencies of capitalism, but neither its only nor its dominant quality. Capitalism is multidimensional and has multiple interlinked dimensions. It is at the same time finance capitalism, imperialistic capitalism, informational capitalism, hyper-industrial capitalism (oil, gas), crisis capitalism and so on. Not all of these dimensions are equally important (Fuchs 2011a, chapter 5).

We have seen that Dallas Smythe's (1977a, 1981) analysis of the audience commodity has gained new relevance today in the digital labour debate.With the rise of user-generated content, free access social networking platforms and other free access platforms that yield profit by online advertisement—a development subsumed under categories such as Web 2.0, social software and social networking sites—the web seems to come close to accumulation strategies employed by capital on traditional mass media like TV or radio. Users who upload photos and other images, write wall postings and comments, send mail to their contacts, accumulate friends or browse other profiles on Facebook constitute an audience commodity that is sold to advertisers. The difference between the audience commodity on traditional mass media and on the Internet is that in the latter case the users are also content producers, there is user-generated content and the users engage in permanent creative activity, communication, community building and content-production. That the users are more active on the Internet than in the reception of TV or radio content is due to the decentralized structure of the Internet that allows many-to-many communication. Because of the permanent activity of the recipients and their status as prosumers, we can say that in the case of corporate social media the audience commodity is an Internet prosumer commodity (Fuchs 2010b).The conflict between Cultural Studies and Critical Political Economy of the Media (see Ferguson and Golding 1997; Garnham 1995a, b; Grossberg 1995) about the question of the activity and creativity of the audience has been resolved in relation to the Internet today: On Facebook,Twitter and blogs, users are fairly active and creative, which reflects Cultural Studies' insights about the active character of recipients, but this active and creative user character is the very source of exploitation, which reflects Critical Political Economy's stress on class and exploitation.

Economic surveillance on corporate social media is surveillance of prosumers, who dynamically and permanently create and share user-generated content; browse profiles and data; interact with others; join, create and build communities; and co-create information.The corporate web platform operators and their third- party advertising clients continuously monitor and record personal data and online activities. They store, merge and analyse collected data. This allows them to create detailed user profiles and to know a lot about the users' personal interests and online behaviours. Surveillance is an inherent feature of corporate social media's capital accumulation model (Fuchs 2012a, Sandoval 2012). Social media that are based on targeted advertising sell prosumers as a commodity to advertising clients.

Dallas Smythe and Audience Labour Today

There is an exchange of money for the access to user data that allows economic user surveillance.The exchange value of the social media prosumer commodity is the money value that the operators obtain from their clients. Its use value is the multitude of personal data and usage behaviour that is dominated by the commodity and exchange value form.The corporations' surveillance of the prosumers' permanently produced use-values (i.e.

personal data and interactions) enables targeted advertising that aims at luring the prosumers into consumption and shopping. It also aims at manipulating prosumers' desires and needs in the interest of corporations and the commodities they offer. Whereas audience commodification in newspapers and traditional broadcasting was always based on statistical assessments of audience rates and characteristics (Bolin 2011), Internet surveillance gives social media corporations an exact picture of the interests and activities of users. The characteristics (interests and usage behaviour) and the size (the number of users in a specific interest group) of the Internet prosumer commodity can therefore be exactly determined, and it can also be exactly determined who is part of a consumer group that should be targeted by specific ads and who is not.

In grounding the approach of a critical political economy of personal information, Oscar Gandy has introduced the notion of the panoptic sort:"The panoptic sort is a difference machine that sorts individuals into categories and classes on the basis of routine measurements. It is a discriminatory technology that allocates options and opportunities on the basis of those measures and the administrative models that they inform" (Gandy 1993, 15). It is a system of power and disciplinary surveillance that identifies, classifies and assesses (ibid.). The mechanism of targeted advertising on social media is the form of surveillance that Gandy has characterized as panoptic sorting: it identifies the interests of users by closely surveilling their personal data and usage behaviour, it classifies them into consumer groups and it assesses their interests in comparison to other consumers and to available advertisements, which are then targeted at the users.

Social media users are double objects of commodification: they are commodities themselves and through this commodification their consciousness becomes, while online, permanently exposed to commodity logic in the form of advertisements. Most online time is advertising time. On corporate social media, targeted advertising makes use of the users' personal data, interests, interactions, information behaviour and also the interactions with other websites. So while you are using Facebook, Twitter,YouTube and the like, it is not just you interacting with others and browsing profiles; all of these activities are framed by advertisements presented to you.These advertisements come about by permanent surveillance of your online activities. Such advertisements do not necessarily represent consumers' real needs and desires because the ads are based on calculated assumptions, whereas needs are much more complex and spontaneous. The ads mainly reflect marketing decisions and economic power relations. They do not simply provide information about products as offers to buy, but present information about products of powerful companies.

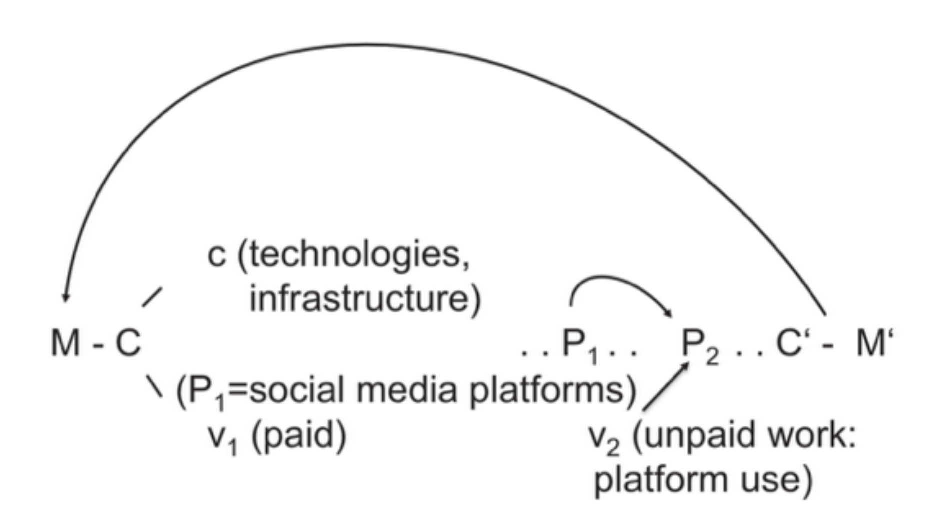


Figure 4.2 shows the process of capital accumulation on corporate social media platforms that are funded by targeted advertising. Social media corporations invest money (M) for buying capital: technologies (server space, computers, organizational infrastructure, etc.) and labour-power (paid employees).These are the constant capital (c) and the variable capital v1 outlays. The outcome of the production process, P1, is not a commodity that

is directly sold, but rather a social media service (the specific platforms) that is made available without payment to users. As a consequence of this circumstance, management literature has focused on identifying how to make profit from free Internet services. Chris Anderson (2009) has identified 50 models of how an Internet service is given for free in order to boost the selling of other services or where an Internet service is given for free for one type of customers and sold to others.The waged employees, who create social media online environments that are accessed by users, produce part of the surplus value. The users employ the platform for generating content that they upload (user-generated data). The constant and variable capital invested by social media companies (c, v1) that is objectified in the online environment is the prerequisite for their activities in the production process, P2. Their products are user-generated data, personal data, social networks and transaction data about their browsing behaviour and communication behaviour on corporate social media.They invest a certain labour time, v2, in this process.

Corporate social media sell the users' data commodity to advertising clients at a price that is larger than the invested constant and variable capital. Partly the users and partly the corporations' employees create the surplus value contained in this commodity. The difference is that the users are unpaid and therefore—in monetary terms—infinitely exploited. Once the Internet prosumer commodity

that contains the user-generated content, transaction data and the right to access virtual advertising space and time is sold to advertising clients, the commodity is transformed into money capital, and surplus value is transformed into money capital. A counter-argument to the insight that commercial social media companies exploit Internet prosumers is that the latter in exchange for their work receive access to a service. One can here however interpose that service access cannot be seen as a salary because users cannot "further convert this salary [. . .] [They] cannot buy food" (Bolin 2011, 37) with it.

For Marx (1867c), the rate of profit rp is the relation of profit to investment costs:

rp = p / (c + v) = profit / (constant capital (= fixed costs) + variable capital

(= wages)).

If Internet users become productive prosumers, then in terms of Marxian class theory this means that they become productive labourers who produce surplus value and are exploited by capital, because for Marx productive labour generates surplus value (Fuchs 2010b).Therefore, exploited surplus value producers are not merely those who are employed by Internet corporations for programming, updating and maintaining the software and hardware, performing marketing activities, and so forth, but also the users and prosumers, who engage in the production of user-generated content. New media corporations do not (or hardly) pay the users for the production of content. One accumulation strategy is to give them free access to services and platforms and let them produce content and to accumulate a large number of prosumers that are sold as a commodity to third-party advertisers.A product is not sold to the users, but the users are sold as a commodity to advertisers.The more users a platform has, the higher the advertising rates can be set. The productive labour time that capital exploits involves on the one hand the labour time of the paid employees and on the other hand all of the time that is spent online by the users. Digital media corporations pay salaries for the first type of knowledge labour. Users produce data that is used and sold by the platforms without payment. They work for free. There are neither variable nor constant investment costs. The formula for the rate of profit needs to be trans- formed for this accumulation strategy:

rp= p/(c+ v1+ v2)

where p: profit, c: constant capital, v1: wages paid to fixed employees and v2: wages paid to users.

The typical situation is that v2 = > 0 and that v2 substitutes v1 (v1 = > v2 = 0). If the production of content and the time spent online were carried out by paid employees, the variable costs (wages) would rise and profits would there- fore decrease.This shows that Internet prosumer activity in a capitalist society can be interpreted as the outsourcing of productive labour to users (in management

literature the term "crowdsourcing" has been established, see Howe 2008), who work completely for free and help maximize the rate of exploitation e:

e = s / v = surplus value / variable capital

The rate of exploitation (also called the rate of surplus value) measures the relationship of workers' unpaid work time and paid work time. The higher the rate of exploitation, the more work time is unpaid. Users of commercial social media platforms have no wages (v = 0). None of their usage time is remunerated in order to fund subsistence.Therefore the rate of surplus value converges towards infinity. Internet prosumer labour is infinitely exploited by capital. This means that capitalist prosumption is an extreme form of exploitation in which the prosumers work completely for free. Infinite exploitation means that all or nearly all online activity and time becomes part of commodities and no share of this time is paid. Smythe (1994, 297) spoke of the commercial audience as "mind slaves", so we may speak of commercial social media users as online slaves. Marx (1867c) distinguishes between necessary labour time and surplus labour time.The first is the time a person needs to work in order to create the money equivalent for a wage that is required for buying goods needed for survival.The second is all additional labour time. Users are not paid on corporate social media (or for consuming other types of corporate media); therefore they cannot generate money for buying food or other goods needed for survival.Therefore all online time on corporate social media like Google, Facebook, YouTube or Twitter is surplus labour time.

Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie

(Oktober 1857 bis Mai 1858)

Das sogenannte »Maschinenfragment« (Seitenzahlen nach MEW 42)

Das Kapitel vom Kapital – Heft VI, [Seite 590]

[Fixes Kapital und Entwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft]

> »Teilung der Maschinen in 1. Maschinen, angewandt, um Kraft zu produzieren; 2. Maschinen, die einfach zum Zweck haben, Kraft zu übertragen und Arbeit auszuführen.« (Babbage [, p. 20/21], Heft, S. 10)
>
> »*Fabrik* bedeutet das Zusammenwirken von Arbeitern mehrerer Altersklassen, von erwachsenen und nicht erwachsenen, die mit Geschick und Pünktlichkeit einem mechanischen produktiven System Folge leisten, das beständig von eimer zentralen Kraft angetrieben wird, und schließt jede Fabrik aus, deren Mechanismus kein kontinuierliches System bildet oder nicht durch ein einziges Antriebsprinzip bedingt ist. Beispiele für diese letztere Gruppe in Fabriken für Gewebe, in Kupfergießereien usw. – Diese härteste Fassung des Begriffs entwickelt die Vorstellung eines riesigen Automaten, der aus zahlreichen *mechanischen und mit Verstand begabten Organen* zusammengesetzt ist, die in Übereinstimmung und ohne Unterbrechung tätig sind, wobei all diese Organe einer treibenden Kraft unterworfen sind, die sich von selbst bewegt.« (*Ure* [, p. 18/19], 13.)

Das in dem Produktionsprozeß selbst sich konsumierende Kapital oder Capital fixe ist im emphatischen Sinn *Produktionsmittel.* Im weitern Sinn ist der ganze Produktionsprozeß und jedes Moment desselben, wie der Zirkulation – soweit es stofflich betrachtet wird, nur Produktionsmittel für das Kapital, für das nur der Wert als Selbstzweck existiert. Stofflich selbst betrachtet, ist der Rohstoff Produktionsmittel für das Produkt etc.

Aber die Bestimmung des Gebrauchswerts des capital fixe als in dem Produktionsprozeß selbst sich aufzehrenden ist identisch damit, daß es nur als Mittel in diesem Prozeß gebraucht wird und selbst bloß als Agens für die Verwandlung des Rohstoffs in Produkt existiert. Als solches Produktionsmittel kann sein Gebrauchswert darin bestehn, daß es nur technologische Bedingung für das Vorsichgehn des Prozesses ist (die Stätte, worin der Produktionsprozeß vorgeht), wie bei den Baulichkeiten etc., oder daß es eine unmittelbare Bedingung für das Wirken des eigentlichen Produktionsmittels, wie alle matieres instrumentales [Produktionshilfsstoffe]. Beide sind nur wieder stoffliche Voraussetzungen für das Vorsichgehn des Produktionsprozesses überhaupt oder für die Anwendung und Erhaltung des Arbeitsmittels. Dieses aber im eigentlichen Sinn dient nur innerhalb der Produktion und zur Produktion und hat keinen andren Gebrauchswert.

Ursprünglich, als wir das Übergehn des Werts in das Kapital betrachteten, wurde der Arbeitsprozeß einfach aufgenommen in das Kapital, und seinen stofflichen Bedingungen nach, seinem materiellen Dasein nach erschien das Kapital als die Totalität der Bedingungen dieses Prozesses und sonderte sich ihm gemäß in gewisse qualitativ verschiedne Portionen ab, als *Arbeitsmaterial* (dies, nicht Rohmaterial ist der richtige und begriffliche Ausdruck), *Arbeitsmittel* und *lebendige Arbeit.* Einerseits war das Kapital seinem stofflichen Bestehn nach in diese 3 Elemente auseinandergegangen; andrerseits war die

bewegte Einheit derselben der *Arbeitsprozeß* (oder das Eingehn dieser Elemente miteinander in Prozeß), die ruhnde das Produkt. In dieser Form erscheinen die stofflichen Elemente – Arbeitsmaterial, Arbeitsmittel und lebendige Arbeit – nur als die wesentlichen Momente des Arbeitsprozesses selbst, den das Kapital sich aneignet. Aber diese stoffliche Seite – oder seine Bestimmung als Gebrauchswert und realer Prozeß – fiel ganz auseinander mit seiner Formbestimmung. In dieser selbst erschienen

1. die 3 Elemente, in denen es vor dem Austausch mit dem Arbeitsvermögen, vor dem wirklichen Prozeß erscheint, nur als quantitativ verschiedne Portionen seiner selbst, als Wertquanta, deren Einheit es selbst als Summe bildet. Die stoffliche Form, der Gebrauchswert, worin diese verschiednen

[592]

Portionen existierten, änderte nichts an der Gleichartigkeit dieser Bestimmung. Der Formbestimmung nach erschienen sie nur so, daß das Kapital quantitativ sich sonderte in Portionen;

2. innerhalb des Prozesses selbst unterschieden sich, der Form nach betrachtet, die Elemente der Arbeit und die beiden andren nur so, daß die einen als konstante Werte und das andre als wertsetzend bestimmt war. Soweit noch aber die Verschiedenheit als Gebrauchswerte, die stoffliche Seite in Beziehung kam, fiel sie ganz außerhalb der Formbestimmung des Kapitals. Jetzt aber im Unterschied von Capital circulant (Rohmaterial und Produkt) //44/ und *Capital fixe* (Arbeitsmittel) ist der Unterschied der Elemente als Gebrauchswerte zugleich als Unterschied des Kapitals als Kapitals in seiner Formbestimmung gesetzt. Das Verhältnis der Faktoren zueinander, das nur quantitativ war, erscheint jetzt als qualitativer Unterschied des Kapitals selbst und als seine Gesamtbewegung (Umschlag) bestimmend. Das Arbeitsmaterial und das Produkt der Arbeit, der neutrale Niederschlag des Arbeitsprozesses, als *Rohmaterial* und *Produkt,* sind auch schon stofflich bestimmt nicht mehr als Material und Produkt der Arbeit, sondern als der Gebrauchswert des Kapitals selbst in verschiednen Phasen.

Solange das Arbeitsmittel im eigentlichen Sinn des Wortes Arbeitsmittel bleibt, so wie es unmittelbar, historisch, vom Kapital in seinen Verwertungsprozeß hereingenommen ist, erleidet es nur eine formelle Veränderung dadurch, daß es jetzt nicht nur seiner stofflichen Seite nach als Mittel der Arbeit erscheint, sondern zugleich als eine durch den Gesamtprozeß des Kapitals bestimmte besondre Daseinsweise desselben – als *Capital fixe.*

In den Produktionsprozeß des Kapitals aufgenommen, durchläuft das Arbeitsmittel aber verschiedne Metamorphosen, deren letzte die *Maschine* ist oder vielmehr ein *automatisches System der Maschinerie* (System der Maschinerie; das *automatische* ist nur die vollendetste adäquateste Form derselben und verwandelt die Maschinerie erst in ein System), in Bewegung gesetzt durch einen Automaten, bewegende Kraft, die sich selbst bewegt; dieser Automat, bestehend aus zahlreichen mechanischen und intellektuellen Organen, so daß die Arbeiter selbst nur als bewußte Glieder desselben bestimmt sind. In der Maschine und noch mehr in der Maschine[rie] als einem automatischen System ist das Arbeitsmittel verwandelt seinem Gebrauchswert nach, d.h. seinem stofflichen Dasein nach in eine dem Capital fixe und dem Kapital überhaupt adäquate Existenz und die Form, in der es als unmittelbares Arbeitsmittel in den Produktionsprozeß des Kapitals aufgenommen wurde, in eine durch das Kapital selbst gesetzte und ihm entsprechende Form aufgehoben. Die Maschine erscheint in keiner Beziehung als Arbeitsmittel des

[593]

einzelnen Arbeiters. Ihre differentia specifica [ihr Unterscheidungsmerkmal] ist keineswegs, wie beim Arbeitsmittel, die Tätigkeit des Arbeiters auf das Objekt zu vermitteln; sondern diese Tätigkeit ist vielmehr so gesetzt, daß sie nur noch die Arbeit der Maschine, ihre Aktion auf das Rohmaterial vermittelt – überwacht und sie vor Störungen bewahrt. Nicht wie beim Instrument, das der Arbeiter als Organ mit seinem eignen Geschick und Tätigkeit beseelt und dessen Handhabung daher von seiner Virtuosität abhängt. Sondern die Maschine, die für den Arbeiter Geschick und Kraft besitzt, ist selbst der Virtuose, die ihre eigne Seele besitzt in den in ihr wirkenden mechanischen Gesetzen und zu ihrer beständigen Selbstbewegung, wie der Arbeiter Nahrungsmittel, so Kohlen, Öl etc. konsumiert (matières instrumentales [Produktionshilfsstoffe]). Die Tätigkeit des Arbeiters, auf eine bloße Abstraktion der Tätigkeit beschränkt, ist nach allen Seiten hin bestimmt und geregelt durch die Bewegung der Maschinerie, nicht umgekehrt. Die Wissenschaft, die die unbelebten Glieder der Maschinerie zwingt, durch ihre Konstruktion zweckgemäß als Automat zu wirken, existiert nicht im Bewußtsein des Arbeiters, sondern wirkt durch die Maschine als fremde Macht auf ihn, als Macht der Maschine selbst.

Die Aneignung der lebendigen Arbeit durch die vergegenständlichte Arbeit – der verwertenden Kraft oder Tätigkeit durch den für sich seienden Wert, die im Begriff des Kapitals liegt, ist in der auf Maschinerie beruhnden Produktion als Charakter des Produktionsprozesses selbst auch seinen stofflichen Elementen und seiner stofflichen Bewegung nach gesetzt. Der Produktionsprozeß hat aufgehört, Arbeitsprozeß in dem Sinn zu sein, daß die Arbeit als die ihn beherrschende Einheit über ihn übergriffe. Sie erscheint vielmehr nur als bewußtes Organ, an vielen Punkten des mechanischen Systems in einzelnen lebendigen Arbeitern; zerstreut, subsumiert unter den Gesamtprozeß der Maschinerie selbst, selbst nur ein Glied des Systems, dessen Einheit nicht in den lebendigen Arbeitern, sondern in der lebendigen (aktiven) Maschinerie existiert, die seinem einzelnen, unbedeutenden Tun gegenüber als gewaltiger Organismus ihm gegenüber erscheint. In der Maschinerie tritt die vergegenständlichte Arbeit der lebendigen Arbeit im Arbeitsprozeß selbst als die sie beherrschende Macht gegenüber, die das Kapital als Aneignung der lebendigen Arbeit seiner Form nach ist. Das Aufnehmen des Arbeitsprozesses als bloßes Moment des Verwertungsprozesses des Kapitals ist auch der stofflichen Seite nach gesetzt durch die Verwandlung des Arbeitsmittels in Maschinerie und der lebendigen Arbeit in bloßes lebendiges Zubehör dieser Maschinerie; als Mittel ihrer Aktion.

[594]

Die Vermehrung der Produktivkraft der Arbeit und die größte Negation der notwendigen Arbeit ist die notwendige Tendenz des Kapitals, wie wir gesehn. Die Verwirklichung dieser Tendenz ist die Verwandlung des Arbeitsmittels in Maschinerie. In der Maschinerie tritt die vergegenständlichte Arbeit stofflich der lebendigen als die beherrschende Macht entgegen und als aktive Subsumtion derselben unter sich, nicht nur durch Aneignung derselben, sondern im realen Produktionsprozeß selbst; das Verhältnis des Kapitals als der die verwertende Tätigkeit sich aneignende Wert ist in dem fixen Kapital, das als Maschinerie existiert, zugleich gesetzt als das Verhältnis des Gebrauchswerts des Kapitals zum Gebrauchswert des Arbeitsvermögens; der in der Maschinerie vergegenständlichte Wert erscheint ferner als eine Voraussetzung, wogegen die verwertende Kraft des einzelnen Arbeitsvermögens als ein unendlich Kleines verschwindet; durch die Produktion in enormen Massen, die mit der Maschinerie gesetzt ist, verschwindet ebenso am Produkt jede Beziehung auf das unmittelbare Bedürfnis des Produzenten und daher

auf unmittelbaren Gebrauchswert; in der Form, wie das Produkt produziert wird, und in Verhältnissen, worin es produziert wird, ist schon so gesetzt, daß es nur produziert ist als Träger von Wert und sein Gebrauchswert nur als Bedingung hierfür. Die vergegenständlichte Arbeit erscheint in der Maschine unmittelbar selbst nicht nur in der Form des Produkts oder des als Arbeitsmittels angewandten Produkts, sondern der Produktivkraft selbst. Die Entwicklung des Arbeitsmittels zur Maschinerie ist nicht zufällig für das Kapital, sondern ist die historische Umgestaltung des traditionell überkommnen Arbeitsmittels als dem Kapital adäquat umgewandelt. Die Akkumulation des Wissens und des Geschicks, der allgemeinen Produktivkräfte des gesellschaftlichen Hirns, ist so der Arbeit gegenüber absorbiert in dem Kapital und erscheint daher als Eigenschaft des Kapitals, und bestimmter des *Capital fixe*, soweit es als eigentliches Produktionsmittel in den Produktionsprozeß eintritt. Die *Maschinerie* erscheint also als die adäquateste Form des *Capital fixe* und das Capital fixe, soweit das Kapital in seiner Beziehung auf sich selbst betrachtet wird, als die *adäquateste Form des Kapitals überhaupt*. Andrerseits, soweit das Capital fixe in seinem Dasein als bestimmter Gebrauchswert festgebannt, entspricht es nicht dem Begriff des Kapitals, das als Wert gleichgültig gegen jede bestimmte Form des Gebrauchswerts und jede derselben als gleichgültige Inkarnation annehmen oder abstreifen kann. Nach dieser Seite hin, nach der Beziehung des Kapitals nach außen, erscheint das *Capital circulant* als die adäquate Form des Kapitals gegenüber dem capital fixe.

[595]

Insofern ferner die Maschinerie sich entwickelt mit der Akkumulation der gesellschaftlichen Wissenschaft, Produktivkraft überhaupt, ist es nicht in dem Arbeiter, sondern im Kapital, daß sich die allgemein gesellschaftliche Arbeit darstellt. Die Produktivkraft der Gesellschaft ist gemessen an dem *Capital fixe*, existiert in ihm in gegenständlicher Form, und umgekehrt entwickelt sich die Produktivkraft des Kapitals mit diesem allgemeinen Fortschritt, den das Kapital sich gratis aneignet. Es ist hier nicht in die Entwicklung der Maschinerie en detail einzugehn; sondern nur nach der allgemeinen Seite hin; soweit im *Capital fixe* das *Arbeitsmittel,* nach seiner stofflichen Seite, seine unmittelbare Form verliert und stofflich dem Arbeiter als *Kapital* gegenübertritt. Das Wissen erscheint in der Maschinerie als fremdes außer ihm; und die lebendige Arbeit subsumiert unter die selbständig wirkende vergegenständlichte. Der Arbeiter erscheint als überflüssig, soweit nur seine Aktion nicht bedingt ist durch die Bedürfnisse [des Kapitals].

//VII-I/ Die volle Entwicklung des Kapitals findet also erst statt – oder das Kapital hat erst die ihm entsprechende Produktionsweise gesetzt –, sobald das Arbeitsmittel nicht nur formell als *Capital fixe* bestimmt ist, sondern in seiner unmittelbaren Form aufgehoben und das *Capital fixe* innerhalb des Produktionsprozesses der Arbeit gegenüber als Maschine auftritt; der ganze Produktionsprozeß aber als nicht subsumiert unter die unmittelbare Geschicklichkeit des Arbeiters, sondern als technologische Anwendung der Wissenschaft. Der Produktion wissenschaftlichen Charakter zu geben, daher die Tendenz des Kapitals, und die unmittelbare Arbeit herabgesetzt zu einem bloßen Moment dieses Prozesses. Wie bei der Verwandlung des Werts in Kapital, so zeigt sich bei der nähern Entwicklung des Kapitals, daß es einerseits eine bestimmte gegebne historische Entwicklung der Produktivkräfte voraussetzt – unter diesen Produktivkräften auch die Wissenschaft –, andrerseits sie vorantreibt und forciert.

Der quantitative Umfang, worin, und die Wirksamkeit (Intensivität), worin das Kapital als Capital fixe entwickelt ist, zeigt daher überhaupt den degree [Grad] an, worin das Kapital als Kapital, als die Macht über die lebendige Arbeit entwickelt ist und sich den Produktionsprozeß überhaupt unterworfen hat. Auch nach der Seite hin, daß es die

Akkumulation der vergegenständlichten Produktivkräfte ausdrückt und ebenso der vergegenständlichten Arbeit. Wenn aber das Kapital in der Maschinerie und andren stofflichen Daseinsformen des Capital fixe, wie Eisenbahnen etc. (worauf wir später kommen werden) sich erst seine adäquate Gestalt als Gebrauchswert innerhalb des Produktions-

[596]

prozesses gibt, so heißt das keineswegs, daß dieser Gebrauchswert – die Maschinerie an sich – Kapital ist oder daß ihr Bestehn als Maschinerie identisch ist mit ihrem Bestehn als Kapital; sowenig, wie das Gold aufhörte, seinen Gebrauchswert als Gold zu haben, sobald es nicht mehr *Geld* wäre. Die Maschinerie verliert ihren Gebrauchswert nicht, sobald sie aufhörte, Kapital zu sein. Daraus, daß die Maschinerie die entsprechendste Form des Gebrauchswerts des Capital fixe, folgt keineswegs, daß die Subsumtion unter das gesellschaftliche Verhältnis des Kapitals das entsprechendste und beste gesellschaftliche Produktionsverhältnis für die Anwendung der Maschinerie.

In demselben Maße, wie die Arbeitszeit – das bloße Quantum Arbeit - durch das Kapital als einziges wertbestimmendes Element gesetzt wird, in demselben Maße verschwindet die unmittelbare Arbeit und ihre Quantität als das bestimmende Prinzip der Produktion – der Schöpfung von Gebrauchswerten und wird sowohl quantitativ zu einer geringern Proportion herabgesetzt wie qualitativ als ein zwar unentbehrliches, aber subalternes Moment gegen die allgemeine wissenschaftliche Arbeit, technologische Anwendung der Naturwissenschaften nach der einen Seite, wie [gegen die] aus der gesellschaftlichen Gliederung in der Gesamtproduktion hervorgehende allgemeine Produktivkraft – die als Naturgabe der gesellschaftlichen Arbeit (obgleich historisches Produkt) erscheint. Das Kapital arbeitet so an seiner eignen Auflösung als die Produktion beherrschende Form.

Wenn so einerseits die Verwandlung des Produktionsprozesses aus dem einfachen Arbeitsprozeß in einen wissenschaftlichen Prozeß, der die Naturgewalten seinem Dienst unterwirft und so sie im Dienst der menschlichen Bedürfnisse wirken läßt, als Eigenschaft des *Capital fixe* gegenüber der lebendigen Arbeit erscheint; wenn die einzelne Arbeit als solche überhaupt aufhört, als produktiv zu erscheinen, vielmehr nur produktiv ist in den gemeinsamen, die Naturgewalten sich unterordnenden Arbeiten und diese Erhebung der unmittelbaren Arbeit in gesellschaftliche als Reduktion der einzelnen Arbeit auf Hilfslosigkeit gegen die im Kapital repräsentierte, konzentrierte Gemeinsamkeit erscheint; so andrerseits erscheint nun als Eigenschaft des *Capital circulant* das Erhalten der Arbeit in einem Produktionszweig durch *co-existing labour* [gleichzeitig existierende Arbeit] in einem andren. In der kleinen Zirkulation avanciert [schießt vor] das Kapital dem Arbeiter das Salair, das dieser austauscht gegen zu seiner Konsumtion nötige Produkte. Das von ihm erhaltne Geld hat nur diese Macht, weil gleichzeitig neben ihm gearbeitet wird; und nur weil das Kapital sich seine Arbeit angeeignet, kann es ihm im Geld Anweisung auf fremde Arbeit geben.

[597]

Dieser Austausch der eignen Arbeit mit der fremden erscheint hier nicht durch die gleichzeitige Koexistenz der Arbeit der andren vermittelt und bedingt, sondern durch die Avance [Vorleistung], die das Kapital macht. Es erscheint als Eigenschaft des Teils des *circulating capital,* der an den Arbeiter abgetreten wird, und des circulating capital überhaupt, daß der Arbeiter während der Produktion den zu seiner Konsumtion nötigen Stoffwechsel vornehmen kann. Es erscheint nicht als Stoffwechsel der gleichzeitigen Arbeitskräfte, sondern als Stoffwechsel des Kapitals; dessen, daß circulating capital

existiert. So werden alle Kräfte der Arbeit transponiert in Kräfte des Kapitals; im capital fixe die Produktivkraft der Arbeit (die außer ihr gesetzt ist und als unabhängig (sachlich) von ihr existierend); und im Capital circulant einerseits dies, daß der Arbeiter selbst die Bedingungen der Wiederholung seiner Arbeit sich vorausgesetzt hat, andrerseits der Austausch dieser seiner Arbeit durch die koexistierende Arbeit andrer vermittelt ist, erscheint so, daß das Kapital ihm die Avancen macht und and andrerseits die Gleichzeitigkeit der Arbeitszweige setzt. (Die beiden letztren Bestimmungen gehören eigentlich in die Akkumulation.) Das Kapital setzt sich als Vermittler zwischen den verschiednen labourers [Arbeitern] in der Form des Capital circulant.

Das *Capital fixe*, in seiner Bestimmung als Produktionsmittel, deren adäquateste Form die Maschinerie, produziert nur Wert, d.h. vermehrt den Wert des Produkts nur nach 2 Seiten hin: 1. soweit es *Wert* hat; d.h. selbst Produkt der Arbeit, ein gewisses Quantum Arbeit in vergegenständlichter Form ist; 2. insofern es das Verhältnis der Surplusarbeit zur notwendigen Arbeit vermehrt, indem es die Arbeit befähigt, durch Vermehrung ihrer Produktivkraft eine größre Masse zum Unterhalt des lebendigen Arbeitsvermögens nötiger Produkte in kürzrer Zeit zu schaffen. Es ist also eine höchst absurde bürgerliche Phrase, daß der Arbeiter mit dem Kapitalisten teilt, weil dieser durch das Capital fixe (das übrigens selbst das Produkt der Arbeit und vom Kapital nur angeeignete *fremde Arbeit*) ihm seine Arbeit erleichtert (er raubt ihr durch die Maschine vielmehr alle Selbständigkeit und attrayanten [anziehenden] Charakter) oder seine Arbeit abkürzt. Das Kapital wendet die Maschine vielmehr nur an, soweit sie den Arbeiter befähigt, einen größeren Teil seiner Zeit für das Kapital zu arbeiten, zu einem größeren Teil seiner Zeit als ihm nicht angehöriger sich zu verhalten, länger für einen andren zu arbeiten. Durch diesen Prozeß wird in der Tat das Quantum zur Produktion eines gewissen Gegenstandes nötige Arbeit auf ein Minimum reduziert, aber nur damit ein Maximum von Arbeit in dem Maximum solcher Gegenstände verwertet werde. Die erste Seite ist

[598]

wichtig, weil das Kapital hier – ganz unabsichtlich – die menschliche Arbeit auf ein Minimum reduziert, die Kraftausgabe. Dies wird der emanzipierten Arbeit zugute kommen und ist die Bedingung ihrer Emanzipation.

Aus dem Gesagten geht die Absurdität Lauderdales hervor, wenn er das Capital fixe zu einer von der Arbeitszeit unabhängigen, selbständigen Quelle des Werts machen will.[309] Es ist solche Quelle nur, sofern es selbst vergegenständlichte Arbeitszeit und sofern es Surplusarbeitszeit setzt. Die Maschinerie selbst zu ihrer Anwendung setzt historisch //2/ voraus – sieh oben Ravenstone[192] – überflüssige Hände. Nur wo der Überfluß an Arbeitskräften vorhanden, kommt die Maschinerie dazwischen, um Arbeit zu ersetzen. Es passiert nur in der Einbildung der Ökonomen, daß sie dem einzelnen Arbeiter beispringt. Nur mit Massen von Arbeitern kann sie wirken, deren Konzentration gegenüber dem Kapital eine seiner historischen Voraussetzungen, wie wir gesehn. Sie kommt nicht herein, um fehlende Arbeitskraft zu ersetzen, sondern um massenhaft vorhandne auf ihr nötiges Maß zu reduzieren. Nur wo das Arbeitsvermögen in Masse vorhanden, kommt die Maschinerie hinein. (Hierauf zurückzukommen.)

Lauderdale glaubt, große Entdeckung gemacht zu haben, daß Maschinerie nicht die Produktivkraft der Arbeit vermehrt, weil sie dieselbe vielmehr ersetzt oder tut, was die Arbeit nicht mit ihrer Kraft tun kann. Es gehört zum Begriff des Kapitals, daß die vermehrte Produktivkraft der Arbeit vielmehr als Vermehrung einer Kraft außer ihr und als ihre eigne Entkräftung gesetzt ist. Das Arbeitsmittel macht den Arbeiter selbständig –

setzt ihn als Eigentümer. Die Maschinerie – als Capital fixe – setzt ihn als unselbständig, setzt ihn als angeeignet. Diese Wirkung der Maschinerie gilt nur, soweit sie als capital fixe bestimmt, und sie ist nur dadurch als solche bestimmt, daß der Arbeiter als Lohnarbeiter und das tätige Individuum überhaupt als bloßer Arbeiter sich zu ihr verhält.

Während bisher Capital fixe und circulant bloß als verschiedne vorübergehnde Bestimmungen des Kapitals erschienen, sind sie jetzt verhärtet zu besondren Existenzweisen desselben, und neben dem capital fixe erscheint das capital circulant. Es sind jetzt 2 besondre Arten Kapital. Soweit ein Kapital in einem bestimmten Produktionszweig betrachtet wird, erscheint es geteilt in diese 2 Portionen oder zerfällt es in bestimmter Proportion in diese 2 Arten des Kapitals.

Der Unterschied innerhalb des Produktionsprozesses, ursprünglich Arbeitsmittel und Arbeitsmaterial und endlich Arbeitsprodukt, erscheint jetzt als

[599]

capital circulant (die beiden letztren) und capital fixe. Die Unterscheidung des Kapitals nach seiner bloß stofflichen Seite ist jetzt in seine Form selbst aufgenommen und erscheint als es differenzierend.

Für die Ansicht, die, wie *Lauderdale* etc., das Kapital als solches, getrennt von der Arbeit, Wert schaffen lassen möchte und daher auch *Surpluswert* (oder Profit), ist das Capital fixe – namentlich das, dessen stoffliches Dasein oder Gebrauchswert die Maschinerie – die Form, die ihren oberflächlichen fallacies [Trugschlüssen] noch den meisten Schein gibt. Ihnen gegenüber, z.B. in *»Labour defended«*, daß wohl der Wegemacher mit dem Weggebraucher teilen möge, nicht aber der »Weg« selbst.[310]

Das Capital circulant – einmal vorausgesetzt, daß es seine verschiednen Phasen wirklich durchläuft, bewirkt die Ab- oder Zunahme, die Kürze oder Länge der Zirkulationszeit, das leichtre oder mühsamere Abmessen der verschiednen Stadien der Zirkulation eine Verminderung des Surpluswerts, der in einem gegebnen Zeitraum geschaffen werden könnte, ohne diese Unterbrechungen – entweder, *weil die Anzahl der Reproduktionen kleiner* wird oder weil das Quantum des *beständig im Produktionsprozeß begriffnen Kapitals* kontrahiert wird. In beiden Fällen ist dies keine Verminderung des vorausgesetzten Werts, sondern verminderte Geschwindigkeit in seinem Wachstum. Sobald sich aber das Capital fixe zu einer gewissen Ausdehnung entwickelt hat – und diese Ausdehnung ist, wie angedeutet, der Messer der Entwicklung der großen Industrie überhaupt – nimmt also zu im Verhältnis zur Entwicklung der Produktivkräfte derselben – es ist selbst die Vergegenständlichung dieser Produktivkräfte, sie selbst als vorausgesetztes Produkt –, von diesem Augenblick an wirkt jede Unterbrechung des Produktionsprozesses direkt als Verminderung des Kapitals selbst, seines vorausgesetzten Werts. Der Wert des Capital fixe wird bloß reproduziert, soweit er verbraucht wird in dem Produktionsprozeß. Durch Nichtbenutzung verliert es seinen Gebrauchswert, ohne daß sein Wert überginge auf das Produkt. Auf je größrer Stufenleiter sich daher das Capital fixe entwickelt, in der Bedeutung, worin wir es hier betrachten, um so mehr *wird die Kontinuität des Produktionsprozesses* oder der beständige Fluß der Reproduktion äußerlich zwingende Bedingung der auf das Kapital begründeten Produktionsweise.

Die Aneignung der lebendigen Arbeit durch das Kapital erhält in der Maschinerie auch nach dieser Seite hin eine unmittelbare Realität: Es ist einerseits direkt aus der Wissenschaft entspringende Analyse und Anwendung

[600]

mechanischer und chemischer Gesetze, welche die Maschine befähigt, dieselbe Arbeit zu verrichten, die früher der Arbeiter verrichtete. Die Entwicklung der Maschinerie auf diesem Weg tritt jedoch erst ein, sobald die große Industrie schon höhre Stufe erreicht hat und die sämtlichen Wissenschaften in den Dienst des Kapitals gefangengenommen sind; andrerseits die vorhandne Maschinerie selbst schon große Ressourcen gewährt. Die Erfindung wird dann ein Geschäft und die Anwendung der Wissenschaft auf die unmittelbare Produktion selbst ein für sie bestimmender und sie sollizitierender [antreibender] Gesichtspunkt. Dies ist aber nicht der Weg, worin die Maschinerie im großen entstanden ist, und noch weniger der, worin sie im Detail fortschreitet. Dieser Weg ist die Analyse – durch Teilung der Arbeit, die die Operationen der Arbeiter schon mehr und mehr in mechanische verwandelt, so daß auf einem gewissen Punkt der Mechanismus an ihre Stelle treten kann. (Ad *economy of power* [Betreffend Ökonomie der Kraft]) Es erscheint hier also direkt die bestimmte Arbeitsweise übertragen von dem Arbeiter auf das Kapital in der Form der Maschine und durch diese Transposition sein eignes Arbeitsvermögen entwertet. Daher der Kampf der Arbeiter gegen die Maschinerie. Was Tätigkeit des lebendigen Arbeiters war, wird Tätigkeit der Maschine. So tritt dem Arbeiter grob-sinnlich die Aneignung der Arbeit durch das Kapital, das Kapital als die lebendige Arbeit in sich absorbierend – »als hätt' es Lieb' im Leibe« – gegenüber.

Der Austausch von lebendiger Arbeit gegen vergegenständlichte, d.h. das Setzen der gesellschaftlichen Arbeit in der Form des Gegensatzes von Kapital und Lohnarbeit – ist die letzte Entwicklung des *Wertverhältnisses* und der auf dem Wert beruhenden Produktion. Ihre Voraussetzung ist und bleibt – die Masse unmittelbarer Arbeitszeit, das Quantum angewandter Arbeit als der entscheidende Faktor der Produktion des Reichtums. In dem Maße aber, wie die große Industrie sich entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden und die selbst wieder – deren powerful effectiveness [mächtige Wirksamkeit] selbst wieder in keinem Verhältnis steht zur unmittelbaren Arbeitszeit, die ihre Produktion kostet, sondern vielmehr abhängt vom allgemeinen Stand der Wissenschaft und dem Fortschritt der Technologie, oder der Anwendung dieser Wissenschaft auf die Produktion. (Die Entwicklung dieser Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaft und mit ihr aller andren, steht selbst wieder im Verhältnis zur Entwicklung der materiellen Produktion.) Die Agrikultur z.B. wird bloße Anwendung der Wissenschaft des materiellen

[601]

Stoffwechsels, wie er am vorteilhaftesten zu regulieren für den ganzen Gesellschaftskörper. Der wirkliche Reichtum manifestiert sich vielmehr – und dies enthüllt die große Industrie – im ungeheuren Mißverhältnis zwischen der angewandten Arbeitszeit und ihrem Produkt wie ebenso im qualitativen Mißverhältnis zwischen der auf eine reine Abstraktion reduzierten Arbeit und der Gewalt des Produktionsprozesses, den sie bewacht. Die Arbeit erscheint nicht mehr so sehr als in den Produktionsprozeß eingeschlossen, als sich der Mensch vielmehr als Wächter und Regulator zum Produktionsprozeß selbst verhält. (Was von der Maschinerie gilt ebenso von der Kombination der menschlichen Tätigkeit und der Entwicklung des menschlichen Verkehrs.) Es ist nicht mehr der Arbeiter, der modifizierten Naturgegenstand als Mittelglied zwischen das Objekt und sich einschiebt; sondern den Naturprozeß, //3/ den er in einen industriellen umwandelt, schiebt er als Mittel zwischen sich und die unorganische Natur, deren er sich bemeistert. Er tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein. In

dieser Umwandlung ist es weder die unmittelbare Arbeit, die der Mensch selbst verrichtet, noch die Zeit, die er arbeitet, sondern die Aneignung seiner eignen allgemeinen Produktivkraft, sein Verständnis der Natur und die Beherrschung derselben durch sein Dasein als Gesellschaftskörper – in einem Wort die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums, die als der große Grundpfeiler der Produktion und des Reichtums erscheint. Der *Diebstahl an fremder Arbeitszeit, worauf der jetzige Reichtum beruht*, erscheint miserable Grundlage gegen diese neuentwickelte, durch die große Industrie selbst geschaffne. Sobald die Arbeit in unmittelbarer Form aufgehört hat, die große Quelle des Reichtums zu sein, hört und muß aufhören, die Arbeitszeit sein Maß zu sein und daher der Tauschwert [das Maß] des Gebrauchswerts. Die *Surplusarbeit der Masse* hat aufgehört, Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums zu sein, ebenso wie die *Nichtarbeit der wenigen* für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes. Damit bricht die auf dem Tauschwert ruhnde Produktion zusammen, und der unmittelbare materielle Produktionsprozeß erhält selbst die Form der Notdürftigkeit und Gegensätzlichkeit abgestreift. Die freie Entwicklung der Individualitäten und daher nicht das Reduzieren der notwendigen Arbeitszeit, um Surplusarbeit zu setzen, sondern überhaupt die Reduktion der notwendigen Arbeit der Gesellschaft zu einem Minimum, der dann die künstlerische, wissenschaftliche etc. Ausbildung der Individuen durch die für sie alle freigewordne Zeit und geschaffnen Mittel entspricht.

Das Kapital ist selbst der prozessierende Widerspruch [dadurch], daß es die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren strebt, während es andrerseits die Arbeitszeit als einziges Maß und Quelle des Reichtums setzt. Es vermindert

[602]

die Arbeitszeit daher in der Form der notwendigen, um sie zu vermehren in der Form der überflüssigen; setzt daher die überflüssige in wachsendem Maß als Bedingung – question de vie et de mort [Frage auf Leben und Tod] – für die notwendige. Nach der einen Seite hin ruft es also alle Mächte der Wissenschaft und der Natur wie der gesellschaftlichen Kombination und des gesellschaftlichen Verkehrs ins Leben, um die Schöpfung des Reichtums unabhängig (relativ) zu machen von der auf sie angewandten Arbeitszeit. Nach der andren Seite will es diese so geschaffnen riesigen Gesellschaftskräfte messen an der Arbeitszeit und sie einbannen in die Grenzen, die erheischt sind, um den schon geschaffnen Wert als Wert zu erhalten. Die Produktivkräfte und gesellschaftlichen Beziehungen – beides verschiedne Seiten der Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums – erscheinen dem Kapital nur als Mittel und sind für es nur Mittel, um von seiner bornierten Grundlage aus zu produzieren. In fact aber sind sie die materiellen Bedingungen, um sie in die Luft zu sprengen.

> »Wahrhaft reich eine Nation, wenn statt 12 Stunden 6 gearbeitet werden. *Reichtum* ist nicht Kommando von Surplusarbeitszeit« (realer Reichtum), »sondern *verfügbare Zeit* außer der in der unmittelbaren Produktion gebrauchten für *jedes Individuum* und die ganze Gesellschaft.« [312]

Die Natur baut keine Maschinen, keine Lokomotiven, Eisenbahnen, electric telegraphs [elektrischen Telegraphen], selfacting mules [20: selfactor = von Richard Roberts 1825 erfundene automatische Spinnmaschine] etc. Sie sind Produkte der menschlichen Industrie; natürliches Material, verwandelt in Organe des menschlichen Willens über die Natur oder seiner Betätigumg in der Natur. Sie sind *von der menschlichen Hand geschaffne Organe des menschlichen Hirns*; vergegenständlichte Wissenskraft. Die Entwicklung des capital fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge [Kenntnisse], zur *unmittelbaren Produktivkraft* geworden ist und

daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect [allgemeinen Verstandes] gekommen und ihm gemäß umgeschaffen sind. Bis zu welchem Grade die gesellschaftlichen Produktivkräfte produziert sind, nicht nur in der Form des Wissens, sondern als unmittelbare Organe der gesellschaftlichen Praxis; des realen Lebensprozesses.

Nach einer andren Seite noch zeigt die Entwicklung des capital fixe den Grad der Entwicklung des Reichtums überhaupt an oder der Entwicklung des Kapitals. Der Gegenstand der unmittelbar auf den Gebrauchswert und ebenso unmittelbar auf den Tauschwert gerichteten Produktion ist das Produkt selbst, das für die Konsumtion bestimmt ist. Der auf die Produktion des capital fixe

[603]

gerichtete Teil der Produktion produziert nicht unmittelbare Gegenstände des Genusses noch unmittelbare Tauschwerte; wenigstens nicht unmittelbar realisierbare Tauschwerte. *Es hängt also von dem schon erreichten Grad der Produktivität ab – davon, daß ein Teil der Produktionszeit hinreicht für die unmittelbare Produktion –, daß ein wachsend großer auf die Produktion der Mittel der Produktion verwandt wird.* Es gehört dazu, daß die Gesellschaft abwarten kann; einen großen Teil des schon geschaffnen Reichtums entziehn kann, sowohl dem unmittelbaren Genuß wie der für den unmittelbaren Genuß bestimmten Produktion, um diesen Teil für *nicht unmittelbar produktive* Arbeit zu verwenden (innerhalb des materiellen Produktionsprozesses selbst). Dies erfordert Höhe der schon erreichten Produktivität und relativen Überflusses, und zwar solche Höhe direkt im Verhältnis zur Verwandlung von capital circulant in capital fixe. Wie die *Größe der relativen Surplusarbeit abhängt von der Produktivität der notwendigen Arbeit, so die Größe der auf die Produktion des Capital fixe* verwandten Arbeitszeit – lebendiger, wie vergegenständlichter – *von der Produktivität der für die direkte Produktion von Produkten bestimmten Arbeitszeit*. Surplusbevölkerung (von diesem Standpunkt aus) wie *Surplusproduktion* ist hierfür Bedingung. D.h., das Resultat der auf die unmittelbare Produktion verwandten Zeit muß relativ zu groß sein, um es unmittelbar auf die Reproduktion des in diesen Industriezweigen verwandten Kapitals zu bedürfen. *Je weniger das Capital fixe* unmittelbar Früchte bringt, in den *unmittelbaren Produktionsprozeß* eingreift, desto größer muß diese relative *Surpluspopulation [Überbevölkerung] und Surplusproduktion* sein; also mehr, um Eisenbahnen zu bauen, Kanäle, Wasserleitungen, Telegraphen etc., als um direkt in dem unmittelbaren Produktionsprozeß tätige Maschinerie. Daher – worauf wir später zurückkommen werden – in der beständigen Über- und Unterproduktion der modernen Industrie – beständige Schwankungen und Krämpfe von dem Mißverhältnis, worin bald zu wenig, bald zu viel Capital circulant in Capital fixe verwandelt wird.

{Die *Schöpfung von viel disposable time [verfügbarer Zeit]* außer der notwendigen Arbeitszeit für die Gesellschaft überhaupt und jedes Glied derselben (d.h. Raum für die Entwicklung der vollen Produktivkräfte der einzelnen, daher auch der Gesellschaft), diese Schöpfung von Nicht-Arbeitszeit erscheint auf dem Standpunkt des Kapitals, wie aller frühren Stufen, als Nicht-Arbeitszeit, freie Zeit für einige. Das Kapital fügt hinzu, daß es die Surplusarbeitszeit der Masse durch alle Mittel der Kunst und Wissenschaft vermehrt, weil sein Reichtum direkt in der Aneignung von Surplusarbeitszeit besteht; da sein *Zweck direkt*

[604]

der Wert, nicht der Gebrauchswert. Es ist so, malgré lui, instrumental in creating the

means of social disposable time [gegen seinen Willen ein Instrument bei der Schaffung der Voraussetzungen für gesellschaftlich verfügbare Zeit], um die Arbeitszeit für die ganze Gesellschaft auf ein fallendes Minimum zu reduzieren und so die Zeit aller frei für ihre eigne Entwicklung zu machen. Seine Tendenz aber immer, einerseits *disposable time zu schaffen, andrerseits to convert it into surplus labour* [*sie in Mehrarbeit zu verwandeln*]. Gelingt ihm das erstre zu gut, so leidet es an Surplusproduktion, und dann wird die notwendige Arbeit unterbrochen, weil *keine surplus labour vom Kapital* verwertet werden kann. Je mehr dieser Widerspruch sich entwickelt, um so mehr stellt sich heraus, daß das Wachstum der Produktivkräfte nicht mehr gebannt sein kann an die Aneignung fremder surplus labour [Mehrarbeit], sondern die Arbeitermasse selbst ihre Surplusarbeit sich aneignen muß. Hat sie das getan – und hört damit die *disposable time auf, gegensätzliche* Existenz zu haben –, so wird einerseits die notwendige Arbeitszeit ihr Maß an den Bedürfnissen des gesellschaftlichen Individuums haben, andrerseits die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft so rasch wachsen, daß, obgleich nun auf den Reichtum aller die Produktion berechnet ist, die *disposable time* aller wächst. Denn der wirkliche Reichtum ist die entwickelte Produktivkraft aller Individuen. Es ist dann //4/ keineswegs mehr die Arbeitszeit, sondern die disposable time das Maß des Reichtums. Die *Arbeitszeit als Maß des Reichtums* setzt den Reichtum selbst als auf der Armut begründet und die disposable time nur existierend *im und durch den Gegensatz zur Surplusarbeitszeit* oder Setzen der ganzen Zeit des Individuums als Arbeitszeit und Degradation desselben daher zum bloßen Arbeiter, Subsumtion unter die Arbeit. *Die entwickeltste Maschinerie zwingt den Arbeiter daher, jetzt länger zu arbeiten, als der Wilde tut oder als er selbst mit den einfachsten, rohsten Werkzeugen tat.}*

> »Wäre die ganze Arbeit eines Landes nur hinreichend, den Unterhalt der ganzen Bevölkerung aufzubringen, gäbe es keine *Surplusarbeit*, folglich auch nichts, das als Kapital akkumuliert werden könnte. Produziert das Volk in einem Jahr genug für den Lebensunterhalt während 2 Jahre, müssen die Konsumtionsmittel für ein Jahr zugrunde gehen, oder die Bevölkerung muß ein Jahr lang aufhören, produktiv zu arbeiten. Aber die *Besitzer des Mehrprodukts oder des Kapitals* beschäftigen die Bevölkerung *mit etwas, das nicht direkt und unmittelbar produktiv ist*, z.B. mit dem Bau von Maschinerie. So geht's weiter.« (*»The Source and Remedy of the National Difficulties«* [, p. 4].)

{Wie mit der Entwicklung der großen Industrie die Basis, auf der sie ruht, Aneignung fremder Arbeitszeit, aufhört, den Reichtum auszumachen oder zu schaffen, so hört mit ihr die *unmittelbare Arbeit* auf, als solche Basis der

[605]

Produktion zu sein, indem sie nach der einen Seite hin in mehr überwachende und regulierende Tätigkeit verwandelt wird; dann aber auch, weil das Produkt aufhört, Produkt der vereinzelten unmittelbaren Arbeit zu sein, und vielmehr die *Kombination* der gesellschaftlichen Tätigkeit als der Produzent erscheint.

> »Sobald Teilung der Arbeit entwickelt, fast jede Arbeit eines einzelnen Individuums ist ein Teil eines ganzen, *das für sich allein ohne Wert oder Nutzen ist. Es gibt nichts, was der Arbeiter sich aneignen könnte und sagen: Das ist mein Erzeugnis, das will ich für mich behalten.« (»Labour defended«,* 1, 2, XI.)
> [[313] = Thomas Hodgskins (anonym): Labour defended against the claims of capital; or, the unproductiveness of capital proved. With reference to the present combination amongst journeyman. By a labourer, London 1825, p. 25. – englischer Ökonom und Publizist, utopischer Sozialist; Linksricardianer]

Im unmittelbaren Austausch erscheint die vereinzelte unmittelbare Arbeit als realisiert in einem besondren Produkt oder Teil des Produkts und ihr gemeinschaftlicher gesellschaftlicher Charakter – ihr Charakter als Vergegenständlichung der allgemeinen Arbeit und Befriedigung des allgemeinen Bedürfnisses – nur gesetzt durch den Austausch. Dagegen in dem Produktionsprozeß der großen Industrie, wie einerseits in der Produktivkraft des zum automatischen Prozeß entwickelten Arbeitsmittels die Unterwerfung der Naturkräfte unter den gesellschaftlichen Verstand Voraussetzung ist, *so andrerseits die Arbeit des einzelnen in ihrem unmittelbaren Dasein gesetzt als aufgehobne einzelne, d.h. als gesellschaftliche Arbeit. So fällt die andre Basis dieser Produktionsweise weg.*}

Sigmund Freud,
Trauer und Melancholie

Deut

1917
1918 S
1924 G.
1924 *Tech*
1931 *Theoret*
1946 *G. W.*, Bd. 10,

Wie wir von Ernest Jones (1962*a*, 388 f.) erfahren, hatte Freud ihm das Thema der vorliegenden Arbeit schon im Januar 1914 auseinandergesetzt, und am 30. Dezember jenes Jahres sprach er darüber vor der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung. Den ersten Entwurf der Abhandlung verfaßte er im Februar 1915. Er leitete ihn Abraham zu, der mit längeren Kommentaren antwortete; darunter fand sich der wichtige Hinweis, daß eine Verbindung zwischen der Melancholie und der oralen Phase der Libidoentwicklung bestehe (s. unten, S. 203–4). (Vgl. Abrahams Brief vom 31. März und Freuds Antwort darauf vom 4. Mai 1915; beide Briefe finden sich in Freud, 1965*a*, S. 206 ff. und S. 211–2.) Die endgültige Fassung war am 4. Mai 1915 abgeschlossen, die Arbeit wurde aber, wie die davor geschriebene – ›Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre‹ (1917*d*) –, erst zwei Jahre später gedruckt.

Aber schon lange davor (vermutlich im Januar 1895) hatte Freud an Fließ einen ausführlichen Erklärungsversuch der Melancholie geschickt (worunter er immer auch das verstand, was wir heute depressive Zustände nennen würden), jedoch in rein neurologischer Terminologie (Freud, 1950*a*, Manuskript G). Dieser Versuch war nicht besonders fruchtbar, doch wurde er nicht lange danach von einer psychologischen Betrachtung der Melancholie abgelöst. Kaum zwei Jahre später begegnen wir einem der bemerkenswertesten Beispiele von Voraussicht bei Freud, nämlich in einem ebenfalls an Fließ geschickten Manuskript mit der Überschrift ›Notizen III‹. Dieses auf den 31. Mai 1897 datierte Manuskript enthält übrigens einen ersten andeutenden Hinweis auf den Ödipuskomplex (Freud, 1950*a*, Manuskript N). Die betreffende Passage, die inhaltlich so kondensiert ist, daß sie stellenweise dunkel bleibt, verdient es, voll zitiert zu werden:

»Die feindseligen Impulse gegen die Eltern (Wunsch, daß sie sterben mögen) sind gleichfalls ein integrierender Bestandteil der Neurose. Als Zwangsvor-

stellung kommen sie bewußt zutag. Bei Paranoia entspricht ihnen das Ärgste am Verfolgungswahn (pathologisches Mißtrauen der Herrscher und Monarchen). Verdrängt werden diese Impulse zuzeiten, wenn sich Mitleid für die Eltern regt, Krankheit, Tod derselben. Dann ist es eine Äußerung der Trauer, sich Vorwürfe über ihren Tod zu machen (sog. Melancholien) oder sich hysterisch, mittels der Vergeltungsidee, mit denselben [Krankheits-]Zuständen zu bestrafen, welche sie gehabt haben. Die dabei stattfindende Identifizierung ist, wie man sieht, nichts anderes als ein Denkmodus und macht die Suche nach dem Motiv nicht überflüssig.« (Ibid., S. 221.)

Von einer weiteren Verfolgung des in dieser Passage skizzierten Gedankenganges in Anwendung auf die Melancholie scheint Freud dann gänzlich abgekommen zu sein. Tatsächlich wird der Zustand bis zur vorliegenden Arbeit kaum jemals erwähnt, sieht man von einigen wenigen Bemerkungen im Rahmen einer Diskussion über Selbstmord vor der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung (1910*g*) ab, wo Freud die Wichtigkeit der Vergleichung von Melancholie und normaler Trauer hervorhob, das psychologische Problem, das darin beschlossen sei, jedoch für noch unlösbar erklärte.

Was Freud befähigte, das Thema erneut aufzugreifen, war natürlich die Einführung der Begriffe des Narzißmus und des Ichideals. Insofern kann die vorliegende Arbeit als eine Erweiterung der Narzißmus-Abhandlung betrachtet werden, die Freud im Jahre zuvor (1914*c*) verfaßt hatte. Während er in jener Arbeit das Wirken der »kritischen Instanz« in Fällen von Paranoia beschrieb (s. S. 62 f., oben), sieht er diese Instanz jetzt auch bei der Melancholie am Werk. Aber die Bedeutung dieser Arbeit geht über die Erklärung des Mechanismus eines einzelnen pathologischen Zustandsbildes hinaus, obwohl das nicht sogleich erkannt wurde. Das darin enthaltene Material führte nämlich zu den weiteren Erwägungen über die »kritische Instanz«, die in Kapitel XI der *Massenpsychologie* (1921*c*), *Studienausgabe*, Bd. 9, S. 120 ff., erscheinen, und diese wiederum leiteten über zur Hypothese des Über-Ichs in *Das Ich und das Es* (1923*b*) sowie zu einer Neubewertung des Schuldgefühls.

Auf einer anderen Ebene verlangte diese Arbeit auch die Überprüfung des Wesens der Identifikation. Freud scheint zunächst geneigt gewesen zu sein, die Identifizierung eng an die orale oder kannibalische Phase der Libidoentwicklung angelehnt, ja vielleicht sogar von ihr abhängig zu sehen. So hatte er in *Totem und Tabu* (1912–13), *Studienausgabe*, Bd. 9, S. 426, hinsichtlich der Beziehung der Söhne zum Vater der Urhorde geschrieben: »Nun setzten sie im Akte des Verzehrens die Identifizierung mit ihm durch ...« Ebenso bezeichnete er in einer Passage, die er seinen *Drei Abhandlungen* bei der dritten Auflage (1915 veröffentlicht, aber schon einige Monate vor der vorliegenden Arbeit verfaßt) hinzufügte, die oral-kannibalische Phase als »Vorbild dessen, was späterhin als *Identifizierung* eine so bedeutsame psychische Rolle spielen wird«. (*Studienausgabe*, Bd. 5, S. 103.) In der vorliegenden Arbeit spricht er (S. 203, unten) von der Identifizierung als »Vorstufe der Objektwahl«, als erster »Art,

wie das Ich ein Objekt auszeichnet«, und fährt fort: »Es möchte sich dieses Objekt einverleiben, und zwar der oralen oder kannibalischen Phase der Libidoentwicklung entsprechend, auf dem Wege des Fressens.«[1]
Wenn also Abraham auf die Bedeutung der oralen Phase für die Melancholie hingewiesen haben mochte, so war Freud schon darauf vorbereitet; denn sein eigenes Interesse hatte sich bereits früher in diese Richtung gewandt, wie entsprechende Überlegungen in der Krankengeschichte des »Wolfsmannes« (1918 *b*) bezeugen, die im Laufe des Herbstes 1914 niedergeschrieben wurde und in der die orale Phase eine hervorragende Rolle spielt. (S. *Studienausgabe*, Bd. 8, S. 217–8.) Einige Jahre später, in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921 *c*), *Studienausgabe*, Bd. 9, S. 98 ff., wird das Thema der Identifikation explizit in Fortsetzung der in der vorliegenden Arbeit geführten Diskussion wieder aufgenommen; indessen scheint sich Freuds Ansicht gewandelt oder vielleicht auch nur geklärt zu haben. Die Identifizierung, so heißt es dort, ist ein Vorgang, der der Objektbesetzung *voraufgeht* und sich von dieser unterscheidet, obwohl es dann doch wieder heißt: »Sie benimmt sich wie ein Abkömmling der ersten *oralen* Phase...« Diese Auffassung der Identifizierung wird auch in vielen späteren Schriften Freuds immer wieder betont, so in *Das Ich und das Es* (1923 *b*), Kapitel III, wo Freud schreibt, die Identifizierung mit den Eltern »scheint zunächst nicht Erfolg oder Ausgang einer Objektbesetzung zu sein, sie ist eine direkte und unmittelbare und frühzeitiger als jede Objektbesetzung«. (S. unten, S. 299.)
Was Freud selbst später offenbar als die wichtigste Erkenntnis der vorliegenden Arbeit betrachtet hat, ist jedoch die Darstellung des Vorgangs, wie eine Objektbesetzung in der Melancholie durch eine Identifizierung ersetzt wird. In Kapitel III von *Das Ich und das Es* (unten, S. 296 ff.) führt er aus, daß dieser Vorgang nicht auf die Melancholie beschränkt, vielmehr ganz allgemein sei. Solche regressiven Identifizierungen, meint er, seien weitgehend die Grundlage dessen, was wir den »Charakter« eines Menschen nennen. Aber, was noch viel wichtiger war, er wies darauf hin, daß die allerfrühesten dieser regressiven Identifizierungen – diejenigen, die aus dem Untergang des Ödipuskomplexes stammen – einen ganz besonderen Platz im Seelenleben einnehmen, indem sie den Kern des Über-Ichs bilden.

[1] Der Terminus »Introjektion« erscheint in dieser Arbeit nicht, obwohl Freud ihn schon in anderem Zusammenhang in der ersten dieser Gruppe der metapsychologischen Arbeiten (oben, S. 98) verwendet hatte. Als er in dem oben im Text erwähnten Kapitel seiner *Massenpsychologie* auf das Thema der Identifizierung zurückkam, benutzte er mehrmals die Bezeichnung »Introjektion«, und sie erscheint, wenngleich nicht sehr häufig, auch in seinen folgenden Schriften.

Nachdem uns der Traum als Normalvorbild der narzißtischen Seelenstörungen gedient hat, wollen wir den Versuch machen, das Wesen der Melancholie durch ihre Vergleichung mit dem Normalaffekt der Trauer zu erhellen. Wir müssen aber diesmal ein Bekenntnis vorausschicken, welches vor Überschätzung des Ergebnisses warnen soll. Die Melancholie, deren Begriffsbestimmung auch in der deskriptiven Psychiatrie schwankend ist, tritt in verschiedenartigen klinischen Formen auf, deren Zusammenfassung zur Einheit nicht gesichert scheint, von denen einige eher an somatische als an psychogene Affektionen mahnen. Unser Material beschränkt sich, abgesehen von den Eindrücken, die jedem Beobachter zu Gebote stehen, auf eine kleine Anzahl von Fällen, deren psychogene Natur keinem Zweifel unterlag. So werden wir den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit unserer Ergebnisse von vornherein fallenlassen und uns mit der Erwägung trösten, daß wir mit unseren gegenwärtigen Forschungsmitteln kaum etwas finden können, was nicht *typisch* wäre, wenn nicht für eine ganze Klasse von Affektionen, so doch für eine kleinere Gruppe.
Die Zusammenstellung von Melancholie und Trauer erscheint durch das Gesamtbild der beiden Zustände gerechtfertigt[1]. Auch die Anlässe zu beiden aus den Lebenseinwirkungen fallen dort, wo sie überhaupt durchsichtig sind, zusammen. Trauer ist regelmäßig die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw. Unter den nämlichen Einwirkungen zeigt sich bei manchen Personen, die wir darum unter den Verdacht einer krankhaften Disposition setzen, an Stelle der Trauer eine Melancholie. Es ist auch sehr bemerkenswert, daß es uns niemals einfällt, die Trauer als einen krankhaften Zustand zu betrachten und dem Arzt zur Behandlung zu übergeben, obwohl sie schwere Abweichungen vom normalen Lebensverhalten mit sich bringt. Wir ver-

[1] Auch Abraham, dem wir die bedeutsamste unter den wenigen analytischen Studien über den Gegenstand verdanken, ist von dieser Vergleichung ausgegangen (1912). [Freud selbst hatte diese Verbindung schon 1910 und noch früher gesehen. (S. die ›Editorische Vorbemerkung‹, S. 194–5, oben.)]

trauen darauf, daß sie nach einem gewissen Zeitraum überwunden sein wird, und halten eine Störung derselben für unzweckmäßig, selbst für schädlich.

Die Melancholie ist seelisch ausgezeichnet durch eine tief schmerzliche Verstimmung, eine Aufhebung des Interesses für die Außenwelt, durch den Verlust der Liebesfähigkeit, durch die Hemmung jeder Leistung und die Herabsetzung des Selbstgefühls, die sich in Selbstvorwürfen und Selbstbeschimpfungen äußert und bis zur wahnhaften Erwartung von Strafe steigert. Dies Bild wird unserem Verständnis nähergerückt, wenn wir erwägen, daß die Trauer dieselben Züge aufweist, bis auf einen einzigen; die Störung des Selbstgefühls fällt bei ihr weg. Sonst aber ist es dasselbe. Die schwere Trauer, die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person, enthält die nämliche schmerzliche Stimmung, den Verlust des Interesses für die Außenwelt – soweit sie nicht an den Verstorbenen mahnt –, den Verlust der Fähigkeit, irgendein neues Liebesobjekt zu wählen – was den Betrauerten ersetzen hieße –, die Abwendung von jeder Leistung, die nicht mit dem Andenken des Verstorbenen in Beziehung steht. Wir fassen es leicht, daß diese Hemmung und Einschränkung des Ichs der Ausdruck der ausschließlichen Hingabe an die Trauer ist, wobei für andere Absichten und Interessen nichts übrigbleibt. Eigentlich erscheint uns dieses Verhalten nur darum nicht pathologisch, weil wir es so gut zu erklären wissen.

Wir werden auch den Vergleich gutheißen, der die Stimmung der Trauer eine »schmerzliche« nennt. Seine Berechtigung wird uns wahrscheinlich einleuchten, wenn wir imstande sind, den Schmerz ökonomisch zu charakterisieren[1].

Worin besteht nun die Arbeit, welche die Trauer leistet? Ich glaube, daß es nichts Gezwungenes enthalten wird, sie in folgender Art darzustellen: Die Realitätsprüfung hat gezeigt, daß das geliebte Objekt nicht mehr besteht, und erläßt nun die Aufforderung, alle Libido aus ihren Verknüpfungen mit diesem Objekt abzuziehen. Dagegen erhebt sich ein begreifliches Sträuben – es ist allgemein zu beobachten, daß der Mensch eine Libidoposition nicht gern verläßt, selbst dann nicht, wenn ihm Ersatz bereits winkt. Dies Sträuben kann so intensiv sein, daß eine Abwendung von der Realität und ein Festhalten des Objekts durch eine halluzinatorische Wunschpsychose (siehe die vorige Abhandlung [S. 186f.]) zustande kommt. Das Normale ist, daß der Respekt vor der

[1] [S. oben, S. 108, Anm. 1.]

Realität den Sieg behält. Doch kann ihr Auftrag nicht sofort erfüllt werden. Er wird nun im einzelnen unter großem Aufwand von Zeit und Besetzungsenergie durchgeführt und unterdes die Existenz des verlorenen Objekts psychisch fortgesetzt. Jede einzelne der Erinnerungen und Erwartungen, in denen die Libido an das Objekt geknüpft war, wird eingestellt, überbesetzt und an ihr die Lösung der Libido vollzogen[1]. Warum diese Kompromißleistung der Einzeldurchführung des Realitätsgebotes so außerordentlich schmerzhaft ist, läßt sich in ökonomischer Begründung gar nicht leicht angeben. Es ist merkwürdig, daß uns diese Schmerzunlust selbstverständlich erscheint. Tatsächlich wird aber das Ich nach der Vollendung der Trauerarbeit wieder frei und ungehemmt[2].

Wenden wir nun auf die Melancholie an, was wir von der Trauer erfahren haben. In einer Reihe von Fällen ist es offenbar, daß auch sie Reaktion auf den Verlust eines geliebten Objekts sein kann; bei anderen Veranlassungen kann man erkennen, daß der Verlust von mehr ideeller Natur ist. Das Objekt ist nicht etwa real gestorben, aber es ist als Liebesobjekt verlorengegangen (z. B. der Fall einer verlassenen Braut). In noch anderen Fällen glaubt man an der Annahme eines solchen Verlustes festhalten zu sollen, aber man kann nicht deutlich erkennen, was verloren wurde, und darf um so eher annehmen, daß auch der Kranke nicht bewußt erfassen kann, was er verloren hat. Ja, dieser Fall könnte auch dann noch vorliegen, wenn der die Melancholie veranlassende Verlust dem Kranken bekannt ist, indem er zwar weiß *wen*, aber nicht, *was* er an ihm verloren hat. So würde uns nahegelegt, die Melancholie irgendwie auf einen dem Bewußtsein entzogenen Objektverlust zu beziehen, zum Unterschied von der Trauer, bei welcher nichts an dem Verluste unbewußt ist.

Bei der Trauer fanden wir Hemmung und Interesselosigkeit durch die das Ich absorbierende Trauerarbeit restlos aufgeklärt. Eine ähnliche innere Arbeit wird auch der unbekannte Verlust bei der Melancholie zur Folge haben und darum für die Hemmung der Melancholie verantwortlich werden. Nur daß uns die melancholische Hemmung einen rätselhaften Eindruck macht, weil wir nicht sehen können, was die

[1] [Diese Vorstellung scheint schon in den *Studien über Hysterie* (1895 *d*) enthalten zu sein: ein ähnlicher Prozeß wie der oben dargelegte wird unweit des Anfangs der ›Epikrise‹ des Falles ›Fräulein Elisabeth v. R.‹ beschrieben.]

[2] [Die ökonomischen Aspekte dieses Vorgangs werden weiter unten, S. 208–9, erörtert.]

Kranken so vollständig absorbiert. Der Melancholiker zeigt uns noch eines, was bei der Trauer entfällt, eine außerordentliche Herabsetzung seines Ichgefühls, eine großartige Ichverarmung. Bei der Trauer ist die Welt arm und leer geworden, bei der Melancholie ist es das Ich selbst. Der Kranke schildert uns sein Ich als nichtswürdig, leistungsunfähig und moralisch verwerflich, er macht sich Vorwürfe, beschimpft sich und erwartet Ausstoßung und Strafe. Er erniedrigt sich vor jedem anderen, bedauert jeden der Seinigen, daß er an seine so unwürdige Person gebunden sei. Er hat nicht das Urteil einer Veränderung, die an ihm vorgefallen ist, sondern streckt seine Selbstkritik über die Vergangenheit aus; er behauptet, niemals besser gewesen zu sein. Das Bild dieses – vorwiegend moralischen – Kleinheitswahnes vervollständigt sich durch Schlaflosigkeit, Ablehnung der Nahrung und eine psychologisch höchst merkwürdige Überwindung des Triebes, der alles Lebende am Leben festzuhalten zwingt.

Es wäre wissenschaftlich wie therapeutisch gleich unfruchtbar, dem Kranken zu widersprechen, der solche Anklagen gegen sein Ich vorbringt. Er muß wohl irgendwie recht haben und etwas schildern, was sich so verhält, wie es ihm erscheint. Einige seiner Angaben müssen wir ja ohne Einschränkung sofort bestätigen. Er ist wirklich so interesselos, so unfähig zur Liebe und zur Leistung, wie er sagt. Aber das ist, wie wir wissen, sekundär, ist die Folge der inneren, uns unbekannten, der Trauer vergleichbaren Arbeit, welche sein Ich aufzehrt. In einigen anderen Selbstanklagen scheint er uns gleichfalls recht zu haben und die Wahrheit nur schärfer zu erfassen als andere, die nicht melancholisch sind. Wenn er sich in gesteigerter Selbstkritik als kleinlichen, egoistischen, unaufrichtigen, unselbständigen Menschen schildert, der nur immer bestrebt war, die Schwächen seines Wesens zu verbergen, so mag er sich unseres Wissens der Selbsterkenntnis ziemlich angenähert haben, und wir fragen uns nur, warum man erst krank werden muß, um solcher Wahrheit zugänglich zu sein. Denn es leidet keinen Zweifel, wer eine solche Selbsteinschätzung gefunden hat und sie vor anderen äußert – eine Schätzung, wie sie Prinz Hamlet für sich und alle anderen bereit hat[1] –, der ist krank, ob er nun die Wahrheit sagt oder sich mehr oder weniger unrecht tut. Es ist auch nicht schwer zu bemerken, daß zwischen dem Ausmaß der Selbsterniedrigung und ihrer realen Berech-

[1] *»Use every man after his desert, and who shall 'scape whipping?«*, *Hamlet*, II. Akt, 2. Szene.

tigung nach unserem Urteil keine Entsprechung besteht. Die früher brave, tüchtige und pflichttreue Frau wird in der Melancholie nicht besser von sich sprechen als die in Wahrheit nichtsnutzige, ja vielleicht hat die erstere mehr Aussicht, an Melancholie zu erkranken, als die andere, von der auch wir nichts Gutes zu sagen wüßten. Endlich muß uns auffallen, daß der Melancholiker sich doch nicht ganz so benimmt wie ein normalerweise von Reue und Selbstvorwurf Zerknirschter. Es fehlt das Schämen vor anderen, welches diesen letzteren Zustand vor allem charakterisieren würde, oder es tritt wenigstens nicht auffällig hervor. Man könnte am Melancholiker beinahe den gegenteiligen Zug einer aufdringlichen Mitteilsamkeit hervorheben, die an der eigenen Bloßstellung eine Befriedigung findet.

Es ist also nicht wesentlich, ob der Melancholiker mit seiner peinlichen Selbstherabsetzung insofern recht hat, als diese Kritik mit dem Urteil der anderen zusammentrifft. Es muß sich vielmehr darum handeln, daß er seine psychologische Situation richtig beschreibt. Er hat seine Selbstachtung verloren und muß guten Grund dazu haben. Wir stehen dann allerdings vor einem Widerspruch, der uns ein schwer lösbares Rätsel aufgibt. Nach der Analogie mit der Trauer mußten wir schließen, daß er einen Verlust am Objekte erlitten hat; aus seinen Aussagen geht ein Verlust an seinem Ich hervor.

Ehe wir uns mit diesem Widerspruch beschäftigen, verweilen wir einen Moment lang bei dem Einblick, den uns die Affektion des Melancholikers in die Konstitution des menschlichen Ichs gewährt. Wir sehen bei ihm, wie sich ein Teil des Ichs dem anderen gegenüberstellt, es kritisch wertet, es gleichsam zum Objekt nimmt. Unser Verdacht, daß die hier vom Ich abgespaltene kritische Instanz auch unter anderen Verhältnissen ihre Selbständigkeit erweisen könne, wird durch alle weiteren Beobachtungen bestätigt werden. Wir werden wirklich Grund finden, diese Instanz vom übrigen Ich zu sondern. Was wir hier kennenlernen, ist die gewöhnlich *Gewissen* genannte Instanz; wir werden sie mit der Bewußtseinszensur und der Realitätsprüfung zu den großen Ichinstitutionen rechnen[1] und irgendwo auch die Beweise dafür finden, daß sie für sich allein erkranken kann. Das Krankheitsbild der Melancholie läßt das moralische Mißfallen am eigenen Ich vor anderen Ausstellungen hervortreten: körperliche Gebrechen, Häßlichkeit, Schwäche, soziale Minderwertigkeit sind weit seltener Gegenstand der Selbsteinschät-

[1] [S. die vorhergehende Abhandlung, S. 189 f.]

zung; nur die Verarmung nimmt unter den Befürchtungen oder Behauptungen des Kranken eine bevorzugte Stelle ein.

Zur Aufklärung des vorhin [am Ende des vorletzten Absatzes] aufgestellten Widerspruches führt dann eine Beobachtung, die nicht einmal schwer anzustellen ist. Hört man die mannigfachen Selbstanklagen des Melancholikers geduldig an, so kann man sich endlich des Eindruckes nicht erwehren, daß die stärksten unter ihnen zur eigenen Person oft sehr wenig passen, aber mit geringfügigen Modifikationen einer anderen Person anzupassen sind, die der Kranke liebt, geliebt hat oder lieben sollte. Sooft man den Sachverhalt untersucht, bestätigt er diese Vermutung. So hat man denn den Schlüssel des Krankheitsbildes in der Hand, indem man die Selbstvorwürfe als Vorwürfe gegen ein Liebesobjekt erkennt, die von diesem weg auf das eigene Ich gewälzt sind.

Die Frau, die laut ihren Mann bedauert, daß er an eine so untüchtige Frau gebunden ist, will eigentlich die Untüchtigkeit des Mannes anklagen, in welchem Sinne diese auch gemeint sein mag. Man braucht sich nicht so sehr zu verwundern, daß einige echte Selbstvorwürfe unter die rückgewendeten eingestreut sind; sie dürfen sich vordrängen, weil sie dazu verhelfen, die anderen zu verdecken und die Erkenntnis des Sachverhaltes unmöglich zu machen, sie stammen ja auch aus dem Für und Wider des Liebesstreites, der zum Liebesverlust geführt hat. Auch das Benehmen der Kranken wird jetzt um vieles verständlicher. Ihre *Klagen* sind *Anklagen*, gemäß dem alten Sinne des Wortes; sie schämen und verbergen sich nicht, weil alles Herabsetzende, was sie von sich aussagen, im Grunde von einem anderen gesagt wird; und sie sind weit davon entfernt, gegen ihre Umgebung die Demut und Unterwürfigkeit zu bezeugen, die allein so unwürdigen Personen geziemen würde, sie sind vielmehr im höchsten Grade quälerisch, immer wie gekränkt und als ob ihnen ein großes Unrecht widerfahren wäre. Dies ist alles nur möglich, weil die Reaktionen ihres Benehmens noch von der seelischen Konstellation der Auflehnung ausgehen, welche dann durch einen gewissen Vorgang in die melancholische Zerknirschung übergeführt worden ist.

Es hat dann keine Schwierigkeit, diesen Vorgang zu rekonstruieren. Es hatte eine Objektwahl, eine Bindung der Libido an eine bestimmte Person bestanden; durch den Einfluß einer *realen Kränkung oder Enttäuschung* von seiten der geliebten Person trat eine Erschütterung dieser Objektbeziehung ein. Der Erfolg war nicht der normale einer Abziehung der Libido von diesem Objekt und Verschiebung derselben auf ein

neues, sondern ein anderer, der mehrere Bedingungen für sein Zustandekommen zu erfordern scheint. Die Objektbesetzung erwies sich als wenig resistent, sie wurde aufgehoben, aber die freie Libido nicht auf ein anderes Objekt verschoben, sondern ins Ich zurückgezogen. Dort fand sie aber nicht eine beliebige Verwendung, sondern diente dazu, eine *Identifizierung* des Ichs mit dem aufgegebenen Objekt herzustellen. Der Schatten des Objekts fiel so auf das Ich, welches nun von einer besonderen[1] Instanz wie ein Objekt, wie das verlassene Objekt, beurteilt werden konnte. Auf diese Weise hatte sich der Objektverlust in einen Ichverlust verwandelt, der Konflikt zwischen dem Ich und der geliebten Person in einen Zwiespalt zwischen der Ichkritik und dem durch Identifizierung veränderten Ich.

Von den Voraussetzungen und Ergebnissen eines solchen Vorganges läßt sich einiges unmittelbar erraten. Es muß einerseits eine starke Fixierung an das Liebesobjekt vorhanden sein, anderseits aber im Widerspruch dazu eine geringe Resistenz der Objektbesetzung. Dieser Widerspruch scheint nach einer treffenden Bemerkung von O. Rank zu fordern, daß die Objektwahl auf narzißtischer Grundlage erfolgt sei, so daß die Objektbesetzung, wenn sich Schwierigkeiten gegen sie erheben, auf den Narzißmus regredieren kann. Die narzißtische Identifizierung mit dem Objekt wird dann zum Ersatz der Liebesbesetzung, was den Erfolg hat, daß die Liebesbeziehung trotz des Konflikts mit der geliebten Person nicht aufgegeben werden muß. Ein solcher Ersatz der Objektliebe durch Identifizierung ist ein für die narzißtischen Affektionen bedeutsamer Mechanismus; K. Landauer hat ihn kürzlich in dem Heilungsvorgang einer Schizophrenie aufdecken können (1914). Er entspricht natürlich der *Regression* von einem Typus der Objektwahl auf den ursprünglichen Narzißmus. Wir haben an anderer Stelle ausgeführt, daß die Identifizierung die Vorstufe der Objektwahl ist und die erste, in ihrem Ausdruck ambivalente Art, wie das Ich ein Objekt auszeichnet. Es möchte sich dieses Objekt einverleiben, und zwar der oralen oder kannibalischen Phase der Libidoentwicklung entsprechend, auf dem Wege des Fressens[2]. Auf diesen Zusammenhang führt Abraham wohl mit Recht die Ablehnung der Nahrungsaufnahme zurück, welche sich bei schwerer Ausbildung des melancholischen Zustandes kundgibt[3].

---

[1] [Dieses Wort ist in der ersten Ausgabe (1917) nicht enthalten.]

[2] [S. oben, S. 101. Vgl. auch die ›Editorische Vorbemerkung‹, S. 195–6.]

[3] [Als erster machte Abraham Freud auf diese Annahme in seinem Brief vom 31. März 1915 aufmerksam. (Vgl. Freud, 1965 *a*, S. 208.)]

Der von der Theorie geforderte Schluß, welcher die Disposition zur melancholischen Erkrankung oder eines Stückes von ihr in die Vorherrschaft des narzißtischen Typus der Objektwahl verlegt, entbehrt leider noch der Bestätigung durch die Untersuchung. Ich habe in den einleitenden Sätzen dieser Abhandlung bekannt, daß das empirische Material, auf welches diese Studie gebaut ist, für unsere Ansprüche nicht zureicht. Dürfen wir eine Übereinstimmung der Beobachtung mit unseren Ableitungen annehmen, so würden wir nicht zögern, die Regression von der Objektbesetzung auf die noch dem Narzißmus angehörige orale Libidophase in die Charakteristik der Melancholie aufzunehmen. Identifizierungen mit dem Objekt sind auch bei den Übertragungsneurosen keineswegs selten, vielmehr ein bekannter Mechanismus der Symptombildung, zumal bei der Hysterie. Wir dürfen aber den Unterschied der narzißtischen Identifizierung von der hysterischen darin erblicken, daß bei ersterer die Objektbesetzung aufgelassen wird, während sie bei letzterer bestehenbleibt und eine Wirkung äußert, die sich gewöhnlich auf gewisse einzelne Aktionen und Innervationen beschränkt. Immerhin ist die Identifizierung auch bei den Übertragungsneurosen der Ausdruck einer Gemeinschaft, welche Liebe bedeuten kann. Die narzißtische Identifizierung ist die ursprünglichere und eröffnet uns den Zugang zum Verständnis der weniger gut studierten hysterischen[1].

Die Melancholie entlehnt also einen Teil ihrer Charaktere der Trauer, den anderen Teil dem Vorgang der Regression von der narzißtischen Objektwahl zum Narzißmus. Sie ist einerseits wie die Trauer Reaktion auf den realen Verlust des Liebesobjekts, aber sie ist überdies mit einer Bedingung behaftet, welche der normalen Trauer abgeht oder dieselbe, wo sie hinzutritt, in eine pathologische verwandelt. Der Verlust des Liebesobjekts ist ein ausgezeichneter Anlaß, um die Ambivalenz der Liebesbeziehungen zur Geltung und zum Vorschein zu bringen[2]. Wo die Disposition zur Zwangsneurose vorhanden ist, verleiht darum der Ambivalenzkonflikt der Trauer eine pathologische Gestaltung und zwingt sie, sich in der Form von Selbstvorwürfen, daß man den Verlust des Liebesobjekts selbst verschuldet, d. h. gewollt habe, zu äußern. In solchen zwangsneurotischen Depressionen nach dem Tode geliebter Per-

[1] [Das Gesamtthema der Identifizierung wird von Freud noch einmal in Kapitel VII seiner *Massenpsychologie* (1921 *c*), *Studienausgabe*, Bd. 9, S. 98 ff., erörtert. Eine frühe Diskussion der hysterischen Identifizierung findet sich in der *Traumdeutung* (1900 *a*), *Studienausgabe*, Bd. 2, S. 165–6.]

[2] [Ein großer Teil dessen, was hier folgt, wird in Kapitel V von *Das Ich und das Es* (1923 *b*) näher ausgeführt. (S. unten, S. 317 ff.)]

sonen wird uns vorgeführt, was der Ambivalenzkonflikt für sich allein leistet, wenn die regressive Einziehung der Libido nicht mit dabei ist. Die Anlässe der Melancholie gehen meist über den klaren Fall des Verlustes durch den Tod hinaus und umfassen alle die Situationen von Kränkung, Zurücksetzung und Enttäuschung, durch welche ein Gegensatz von Lieben und Hassen in die Beziehung eingetragen oder eine vorhandene Ambivalenz verstärkt werden kann. Dieser Ambivalenzkonflikt, bald mehr realer, bald mehr konstitutiver Herkunft, ist unter den Voraussetzungen der Melancholie nicht zu vernachlässigen. Hat sich die Liebe zum Objekt, die nicht aufgegeben werden kann, während das Objekt selbst aufgegeben wird, in die narzißtische Identifizierung geflüchtet, so betätigt sich an diesem Ersatzobjekt der Haß, indem er es beschimpft, erniedrigt, leiden macht und an diesem Leiden eine sadistische Befriedigung gewinnt. Die unzweifelhaft genußreiche Selbstquälerei der Melancholie bedeutet ganz wie das entsprechende Phänomen der Zwangsneurose die Befriedigung von sadistischen und Haßtendenzen[1], die einem Objekt gelten und auf diesem Wege eine Wendung gegen die eigene Person erfahren haben. Bei beiden Affektionen pflegt es den Kranken noch zu gelingen, auf dem Umwege über die Selbstbestrafung Rache an den ursprünglichen Objekten zu nehmen und ihre Lieben durch Vermittlung des Krankseins zu quälen, nachdem sie sich in die Krankheit begeben haben, um ihnen ihre Feindseligkeit nicht direkt zeigen zu müssen. Die Person, welche die Gefühlsstörung des Kranken hervorgerufen, nach welcher sein Kranksein orientiert ist, ist doch gewöhnlich in der nächsten Umgebung des Kranken zu finden. So hat die Liebesbesetzung des Melancholischen für sein Objekt ein zweifaches Schicksal erfahren; sie ist zum Teil auf die Identifizierung regrediert, zum anderen Teil aber unter dem Einfluß des Ambivalenzkonflikts auf die ihm nähere Stufe des Sadismus zurückversetzt worden.

Erst dieser Sadismus löst uns das Rätsel der Selbstmordneigung, durch welche die Melancholie so interessant und so – gefährlich wird. Wir haben als den Urzustand, von dem das Triebleben ausgeht, eine so großartige Selbstliebe des Ichs erkannt, wir sehen in der Angst, die bei Lebensbedrohung auftritt, einen so riesigen Betrag der narzißtischen Libido frei werden, daß wir es nicht erfassen, wie dies Ich seiner Selbstzerstörung zustimmen könne. Wir wußten zwar längst, daß kein Neu-

[1] Über deren Unterscheidung siehe den Aufsatz über ›Triebe und Triebschicksale‹ [(1915 *c*), S. 100–2, oben].

rotiker Selbstmordabsichten verspürt, der solche nicht von einem Mordimpuls gegen andere auf sich zurückwendet, aber es blieb unverständlich, durch welches Kräftespiel eine solche Absicht sich zur Tat durchsetzen kann. Nun lehrt uns die Analyse der Melancholie, daß das Ich sich nur dann töten kann, wenn es durch die Rückkehr der Objektbesetzung sich selbst wie ein Objekt behandeln kann, wenn es die Feindseligkeit gegen sich richten darf, die einem Objekt gilt und die die ursprüngliche Reaktion des Ichs gegen Objekte der Außenwelt vertritt. (Siehe ›Triebe und Triebschicksale‹ [oben, S. 98].) So ist bei der Regression von der narzißtischen Objektwahl das Objekt zwar aufgehoben worden, aber es hat sich doch mächtiger erwiesen als das Ich selbst. In den zwei entgegengesetzten Situationen der äußersten Verliebtheit und des Selbstmordes wird das Ich, wenn auch auf gänzlich verschiedenen Wegen, vom Objekt überwältigt[1].

Es liegt dann noch nahe, für den einen auffälligen Charakter der Melancholie [s. oben, S. 202], das Hervortreten der Verarmungsangst, die Ableitung der aus ihren Verbindungen gerissenen und regressiv verwandelten Analerotik zuzulassen.

Die Melancholie stellt uns noch vor andere Fragen, deren Beantwortung uns zum Teil entgeht. Daß sie nach einem gewissen Zeitraum abgelaufen ist, ohne nachweisbare grobe Veränderungen zu hinterlassen, diesen Charakter teilt sie mit der Trauer. Dort fanden wir die Auskunft [oben, S. 198–9], die Zeit werde für die Detaildurchführung des Gebotes der Realitätsprüfung benötigt, nach welcher Arbeit das Ich seine Libido vom verlorenen Objekt freibekommen habe. Mit einer analogen Arbeit können wir das Ich während der Melancholie beschäftigt denken; das ökonomische Verständnis des Herganges bleibt hier wie dort aus. Die Schlaflosigkeit der Melancholie bezeugt wohl die Starrheit des Zustandes, die Unmöglichkeit, die für den Schlaf erforderliche allgemeine Einziehung der Besetzungen durchzuführen. Der melancholische Komplex verhält sich wie eine offene Wunde, zieht von allen Seiten Besetzungsenergien an sich (die wir bei den Übertragungsneurosen »Gegenbesetzungen« geheißen haben) und entleert das Ich bis zur völligen Verarmung[2]; er kann sich leicht resistent gegen den Schlafwunsch des Ichs erweisen. – Ein wahrscheinlich somatisches, psy-

[1] [Spätere Überlegungen zum Thema Selbstmord finden sich in *Das Ich und das Es* (1923 *b*), Kapitel V, sowie auf den letzten Seiten der Abhandlung ›Zum ökonomischen Problem des Masochismus‹ (1924 *c*), s. unten, S. 319–20 und S. 352–4.]

[2] [Dieser Vergleich mit einer offenen Wunde erscheint schon (mit zwei Skizzen illu-

chogen nicht aufzuklärendes Moment kommt in der regelmäßigen Linderung des Zustandes zur Abendzeit zum Vorschein. An diese Erörterungen schließt die Frage an, ob nicht Ichverlust ohne Rücksicht auf das Objekt (rein narzißtische Ichkränkung) hinreicht, das Bild der Melancholie zu erzeugen, und ob nicht direkt toxische Verarmung an Ichlibido gewisse Formen der Affektion ergeben kann.

Die merkwürdigste und aufklärungsbedürftigste Eigentümlichkeit der Melancholie ist durch ihre Neigung gegeben, in den symptomatisch gegensätzlichen Zustand der Manie umzuschlagen. Bekanntlich hat nicht jede Melancholie dieses Schicksal. Manche Fälle verlaufen in periodischen Rezidiven, deren Intervalle entweder keine oder eine nur sehr geringfügige Tönung von Manie erkennen lassen. Andere zeigen jene regelmäßige Abwechslung von melancholischen und manischen Phasen, die in der Aufstellung des zyklischen Irreseins Ausdruck gefunden hat. Man wäre versucht, diese Fälle von der psychogenen Auffassung auszuschließen, wenn nicht die psychoanalytische Arbeit gerade für mehrere dieser Erkrankungen Auflösung wie therapeutische Beeinflussung zustande gebracht hätte. Es ist also nicht nur gestattet, sondern sogar geboten, eine analytische Aufklärung der Melancholie auch auf die Manie auszudehnen.

Ich kann nicht versprechen, daß dieser Versuch voll befriedigend ausfallen wird. Er reicht vielmehr nicht weit über die Möglichkeit einer ersten Orientierung hinaus. Es stehen uns hier zwei Anhaltspunkte zu Gebote, der erste ein psychoanalytischer Eindruck, der andere eine, man darf wohl sagen, allgemeine ökonomische Erfahrung. Der Eindruck, dem bereits mehrere psychoanalytische Forscher Worte geliehen haben, geht dahin, daß die Manie keinen anderen Inhalt hat als die Melancholie, daß beide Affektionen mit demselben »Komplex« ringen, dem das Ich wahrscheinlich in der Melancholie erlegen ist, während es ihn in der Manie bewältigt oder beiseite geschoben hat. Den anderen Anhalt gibt die Erfahrung, daß alle Zustände von Freude, Jubel, Triumph, die uns das Normalvorbild der Manie zeigen, die nämliche ökonomische Bedingtheit erkennen lassen. Es handelt sich bei ihnen um eine Einwirkung, durch welche ein großer, lange unterhaltener oder gewohnheitsmäßig hergestellter psychischer Aufwand endlich überflüssig

striert) in dem ziemlich dunklen Abschnitt VI von Freuds früher Notiz über Melancholie (Freud, 1950 *a*, Manuskript G, vermutlich im Januar 1895 niedergeschrieben). S. auch die ›Editorische Vorbemerkung‹, oben, S. 194.]

wird, so daß er für mannigfache Verwendungen und Abfuhrmöglichkeiten bereitsteht. Also zum Beispiel: Wenn ein armer Teufel durch einen großen Geldgewinn plötzlich der chronischen Sorge um das tägliche Brot enthoben wird, wenn ein langes und mühseliges Ringen sich am Ende durch den Erfolg gekrönt sieht, wenn man in die Lage kommt, einen drückenden Zwang, eine lange fortgesetzte Verstellung mit einem Schlage aufzugeben u. dgl. Alle solche Situationen zeichnen sich durch die gehobene Stimmung, die Abfuhrzeichen des freudigen Affekts, und durch die gesteigerte Bereitwilligkeit zu allerlei Aktionen aus, ganz wie die Manie und im vollen Gegensatz zur Depression und Hemmung der Melancholie. Man kann wagen, es auszusprechen, daß die Manie nichts anderes ist als ein solcher Triumph, nur daß es wiederum dem Ich verdeckt bleibt, was es überwunden hat und worüber es triumphiert. Den in dieselbe Reihe von Zuständen gehörigen Alkoholrausch wird man – insofern er ein heiterer ist – ebenso zurechtlegen dürfen; es handelt sich bei ihm wahrscheinlich um die toxisch erzielte Aufhebung von Verdrängungsaufwänden. Die Laienmeinung nimmt gern an, daß man in solcher maniakalischer Verfassung darum so bewegungs- und unternehmungslustig ist, weil man so »gut aufgelegt« ist. Diese falsche Verknüpfung wird man natürlich auflösen müssen. Es ist jene erwähnte ökonomische Bedingung im Seelenleben erfüllt worden, und darum ist man einerseits in so heiterer Stimmung und anderseits so ungehemmt im Tun.

Setzen wir die beiden Andeutungen zusammen[1], so ergibt sich: In der Manie muß das Ich den Verlust des Objekts (oder die Trauer über den Verlust oder vielleicht das Objekt selbst) überwunden haben, und nun ist der ganze Betrag von Gegenbesetzung, den das schmerzhafte Leiden der Melancholie aus dem Ich an sich gezogen und gebunden hatte, verfügbar geworden [s. S. 206]. Der Manische demonstriert uns auch unverkennbar seine Befreiung von dem Objekt, an dem er gelitten hatte, indem er wie ein Heißhungriger auf neue Objektbesetzungen ausgeht.

Diese Aufklärung klingt ja plausibel, aber sie ist erstens noch zu wenig bestimmt und läßt zweitens mehr neue Fragen und Zweifel auftauchen, als wir beantworten können. Wir wollen uns der Diskussion derselben nicht entziehen, wenn wir auch nicht erwarten können, durch sie hindurch den Weg zur Klarheit zu finden.

Zunächst: Die normale Trauer überwindet ja auch den Verlust des Objekts und absorbiert gleichfalls während ihres Bestandes alle Energien

[1] [Den »psychoanalytischen Eindruck« und die »allgemeine ökonomische Erfahrung«.]

des Ichs. Warum stellt sich bei ihr die ökonomische Bedingung für eine Phase des Triumphes nach ihrem Ablaufe auch nicht andeutungsweise her? Ich finde es unmöglich, auf diesen Einwand kurzerhand zu antworten. Er macht uns auch darauf aufmerksam, daß wir nicht einmal sagen können, durch welche ökonomischen Mittel die Trauer ihre Aufgabe löst [vgl. S. 199]; aber vielleicht kann hier eine Vermutung aushelfen. An jede einzelne der Erinnerungen und Erwartungssituationen, welche die Libido an das verlorene Objekt geknüpft zeigen, bringt die Realität ihr Verdikt heran, daß das Objekt nicht mehr existiere, und das Ich, gleichsam vor die Frage gestellt, ob es dieses Schicksal teilen will, läßt sich durch die Summe der narzißtischen Befriedigungen, am Leben zu sein, bestimmen, seine Bindung an das vernichtete Objekt zu lösen. Man kann sich etwa vorstellen, diese Lösung gehe so langsam und schrittweise vor sich, daß mit der Beendigung der Arbeit auch der für sie erforderliche Aufwand zerstreut ist[1].

Es ist verlockend, von der Mutmaßung über die Arbeit der Trauer den Weg zu einer Darstellung der melancholischen Arbeit zu suchen. Da kommt uns zuerst eine Unsicherheit in den Weg. Wir haben bisher den topischen Gesichtspunkt bei der Melancholie noch kaum berücksichtigt und die Frage nicht aufgeworfen, in und zwischen welchen psychischen Systemen die Arbeit der Melancholie vor sich geht. Was von den psychischen Vorgängen der Affektion spielt sich noch an den aufgelassenen unbewußten Objektbesetzungen, was an deren Identifizierungsersatz im Ich ab?

Es spricht sich nun rasch aus und schreibt sich leicht nieder, daß die »unbewußte (Ding-) Vorstellung[2] des Objekts von der Libido verlassen wird«. Aber in Wirklichkeit ist diese Vorstellung durch ungezählte Einzeleindrücke (unbewußte Spuren derselben) vertreten, und die Durchführung dieser Libidoabziehung kann nicht ein momentaner Vorgang sein, sondern gewiß wie bei der Trauer ein langwieriger, allmählich fortschreitender Prozeß. Ob er an vielen Stellen gleichzeitig beginnt oder eine irgendwie bestimmte Reihenfolge enthält, läßt sich ja nicht leicht unterscheiden; in den Analysen kann man oft feststellen, daß bald diese, bald jene Erinnerung aktiviert ist und daß die gleichlautenden, durch ihre Monotonie ermüdenden Klagen doch jedesmal von einer

[1] Der ökonomische Gesichtspunkt ist bisher in psychoanalytischen Arbeiten wenig berücksichtigt worden. Als Ausnahme sei der Aufsatz von V. Tausk, ›Entwertung des Verdrängungsmotivs durch Rekompense‹ (1913) hervorgehoben.

[2] [Vgl. ›Das Unbewußte‹ (1915 *e*), editorische Anmerkung auf S. 159, oben.]

anderen unbewußten Begründung herrühren. Wenn das Objekt keine so große, durch tausendfältige Verknüpfung verstärkte Bedeutung für das Ich hat, so ist sein Verlust auch nicht geeignet, eine Trauer oder eine Melancholie zu verursachen. Der Charakter der Einzeldurchführung der Libidoablösung ist also der Melancholie wie der Trauer in gleicher Weise zuzuschreiben, stützt sich wahrscheinlich auf die gleichen ökonomischen Verhältnisse und dient denselben Tendenzen.

Die Melancholie hat aber, wie wir [S. 204 f.] gehört haben, etwas mehr zum Inhalt als die normale Trauer. Das Verhältnis zum Objekt ist bei ihr kein einfaches, es wird durch den Ambivalenzkonflikt kompliziert. Die Ambivalenz ist entweder konstitutionell, d. h. sie hängt jeder Liebesbeziehung dieses Ichs an, oder sie geht gerade aus den Erlebnissen hervor, welche die Drohung des Objektverlustes mit sich bringen. Die Melancholie kann darum in ihren Veranlassungen weit über die Trauer hinausgehen, welche in der Regel nur durch den Realverlust, den Tod des Objekts, ausgelöst wird. Es spinnt sich also bei der Melancholie eine Unzahl von Einzelkämpfen um das Objekt an, in denen Haß und Liebe miteinander ringen, die eine, um die Libido vom Objekt zu lösen, die andere, um diese Libidoposition gegen den Ansturm zu behaupten. Diese Einzelkämpfe können wir in kein anderes System verlegen als in das *Ubw*, in das Reich der sachlichen Erinnerungsspuren (im Gegensatz zu den Wortbesetzungen). Ebendort spielen sich auch die Lösungsversuche bei der Trauer ab, aber bei dieser letzteren besteht kein Hindernis dagegen, daß sich diese Vorgänge auf dem normalen Wege durch das *Vbw* zum Bewußtsein fortsetzen. Dieser Weg ist für die melancholische Arbeit gesperrt, vielleicht infolge einer Mehrzahl von Ursachen oder des Zusammenwirkens derselben. Die konstitutive Ambivalenz gehört an und für sich dem Verdrängten an, die traumatischen Erlebnisse mit dem Objekt mögen anderes Verdrängte aktiviert haben. So bleibt alles an diesen Ambivalenzkämpfen dem Bewußtsein entzogen, bis nicht der für die Melancholie charakteristische Ausgang eingetreten ist. Er besteht, wie wir wissen, darin, daß die bedrohte Libidobesetzung endlich das Objekt verläßt, aber nur, um sich auf die Stelle des Ichs, von der sie ausgegangen war, zurückzuziehen. Die Liebe hat sich so durch ihre Flucht ins Ich der Aufhebung entzogen. Nach dieser Regression der Libido kann der Vorgang bewußt werden und repräsentiert sich dem Bewußtsein als ein Konflikt zwischen einem Teil des Ichs und der kritischen Instanz.

Was das Bewußtsein von der melancholischen Arbeit erfährt, ist also

nicht das wesentliche Stück derselben, auch nicht jenes, dem wir einen Einfluß auf die Lösung des Leidens zutrauen können. Wir sehen, daß das Ich sich herabwürdigt und gegen sich wütet, und verstehen sowenig wie der Kranke, wozu das führen und wie sich das ändern kann. Dem unbewußten Stück der Arbeit können wir eine solche Leistung eher zuschreiben, weil es nicht schwerfällt, eine wesentliche Analogie zwischen der Arbeit der Melancholie und jener der Trauer herauszufinden. Wie die Trauer das Ich dazu bewegt, auf das Objekt zu verzichten, indem es das Objekt für tot erklärt und dem Ich die Prämie des Amlebenbleibens bietet [s. S. 209], so lockert auch jeder einzelne Ambivalenzkampf die Fixierung der Libido an das Objekt, indem er dieses entwertet, herabsetzt, gleichsam auch erschlägt. Es ist die Möglichkeit gegeben, daß der Prozeß im *Ubw* zu Ende komme, sei es nachdem die Wut sich ausgetobt hat, sei es nachdem das Objekt als wertlos aufgegeben wurde. Es fehlt uns der Einblick, welche dieser beiden Möglichkeiten regelmäßig oder vorwiegend häufig der Melancholie ein Ende bereitet und wie diese Beendigung den weiteren Verlauf des Falles beeinflußt. Das Ich mag dabei die Befriedigung genießen, daß es sich als das Bessere, als dem Objekt überlegen anerkennen darf.

Mögen wir diese Auffassung der melancholischen Arbeit auch annehmen, sie kann uns doch das eine nicht leisten, auf dessen Erklärung wir ausgegangen sind. Unsere Erwartung, die ökonomische Bedingung für das Zustandekommen der Manie nach abgelaufener Melancholie aus der Ambivalenz abzuleiten, welche diese Affektion beherrscht, könnte sich auf Analogien aus verschiedenen anderen Gebieten stützen; aber es gibt eine Tatsache, vor welcher sie sich beugen muß. Von den drei Voraussetzungen der Melancholie: Verlust des Objekts, Ambivalenz und Regression der Libido ins Ich, finden wir die beiden ersten bei den Zwangsvorwürfen nach Todesfällen wieder. Dort ist es die Ambivalenz, die unzweifelhaft die Triebfeder des Konflikts darstellt, und die Beobachtung zeigt, daß nach Ablauf desselben nichts von einem Triumph einer manischen Verfassung erübrigt. Wir werden so auf das dritte Moment als das einzig wirksame hingewiesen. Jene Anhäufung von zunächst gebundener Besetzung, welche nach Beendigung der melancholischen Arbeit frei wird und die Manie ermöglicht, muß mit der Regression der Libido auf den Narzißmus zusammenhängen. Der Konflikt im Ich, den die Melancholie für den Kampf um das Objekt eintauscht, muß ähnlich wie eine schmerzhafte Wunde wirken, die eine außerordentlich hohe Gegenbesetzung in Anspruch nimmt. Aber hier

wird es wiederum zweckmäßig sein, haltzumachen und die weitere Aufklärung der Manie zu verschieben, bis wir Einsicht in die ökonomische Natur zunächst des körperlichen und dann des ihm analogen seelischen *Schmerzes* gewonnen haben[1]. Wir wissen es ja schon, daß der Zusammenhang der verwickelten seelischen Probleme uns nötigt, jede Untersuchung unvollendet abzubrechen, bis ihr die Ergebnisse einer anderen zu Hilfe kommen können[2].

[1] [S. oben, S. 108, Anm. 1.]

[2] [*Zusatz 1925:*] S. die weitere Fortsetzung des Problems der Manie in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921 c) [*Studienausgabe*, Bd. 9, S. 121–4].